JACQUES MARITAIN

HUMANISMO INTEGRAL

PROBLEMAS TEMPORALES Y ESPIRITUALES DE UNA NUEVA CRISTIANDAD

TR. ALFREDO MENDIZABAL

ADVERTENCIA

PUBLICAMOS HOY EL TEXTO *de seis lecciones profesadas, en agosto de 1934, en la Universidad Internacional de verano de Santander, que aparecieron primeramente bajo el título "Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad". Era nuestro deseo refundir estas lecciones en una obra mucho más extensa. Nos falta tiempo para hacerlo y, aun sin perder por completo la esperanza de proceder un día a tal refundición, nos decidimos a dar el texto primitivo, revisado y, en muchos puntos, notablemente aumentado, añadiéndole una introducción, un nuevo capítulo y un anexo.*

Hemos utilizado para estas lecciones otros estudios[1] *en los que se encontrarán explicaciones y desarrollos doctrinales que aquí no podían figurar y respecto a los cuales habrá de escusársenos la reproducción de algunas páginas cuando el asunto lo exige. Trata, ante todo, la presente obra, de proponer un cuadro de conjunto que agrupe desde un particular punto de vista —el de los problemas de una nueva cristiandad— diversas conclusiones de nuestras investigaciones precedentes en el ámbito de la cultura y de la sociedad.*

* *
*

Las cuestiones aquí tratadas pertenecen a aquella parte de la filosofía llamada por Aristóteles y santo Tomás filosofía práctica, *por envolver de manera general toda la filosofía del humano obrar; parte de la filosofía cuya naturaleza propia es, en nuestros días, ordinariamente desconocida al pretender aniquilarla por absorción de todo el saber en un conocimiento ordenado esencialmente y en sí mismo a la transformación del mundo y de la vida.*

La filosofía práctica sigue siendo filosofía, conocimiento de modo especulativo; pero, a diferencia de la metafísica y de la filosofía de

[1] *Religion et Culture; Du Régime temporel et de la liberté.*

la naturaleza, se ordena desde el principio a un objeto que es la acción; y por grande que en ella sea la parte de comprobación, aunque haya de tener en cuenta las condiciones y las fatalidades históricas, es ante todo una ciencia de la libertad.

* *
*

No pretendemos comprometer al mismo santo Tomás en debates en que la mayoría de los problemas se presentan de manera nueva. Nos comprometemos solamente nosotros, aunque tengamos conciencia de haber extraído nuestra inspiración y nuestros principios de las fuentes vivas de su doctrina y de su espíritu.

Examinando cuestiones que llevan, por pasiones y angustias humanas, vasto acompañamiento emocional, no es fácil guardar siempre la imparcialidad y la justicia. Pero lo hemos procurado con el mayor cuidado. Y por ello podemos volver a tomar por nuestra cuenta la vieja fórmula que, para el humanismo francés, es un honor haber convertido en lugar común, y presentar nuestro libro como libro "de buena fe" cuya única preocupación es la verdad.

* *
*

El mundo procedente del Renacimiento y de la Reforma está desde aquella época minado por energías potentes y ciertamente monstruosas, en que el error y la verdad se mezclan íntimamente y se nutren recíprocamente: hay verdades que mienten y "mentiras que dicen la verdad". A quien ame el saber corresponde el intento de purificar esas producciones anormales y mortíferas y salvar las verdades que ellas hacen delirar.

Vano sería disimularse que la tarea es particularmente ingrata. Los que en el mundo son portadores de las energías de que hablamos, estiman que no tienen necesidad alguna de purificarse; sus adversarios no ven en ellos más que impureza. Bien puede el filósofo armarse de instrumentos de purificación perfeccionados; se expone a tener contra sí a todo el mundo. Si, además, es cristiano, esto no le viene de nuevo, ni apenas le preocupa, siendo discípulo de un Dios odiado por los fariseos como por los saduceos, condenado por los príncipes de los sacerdotes y por el poder civil, escarnecido por los soldados romanos.

25 de abril de 1936.

la naturaleza, se ordena desde el principio a un objeto que es la acción; y por grande que en ella sea la parte de comprobación, aunque haya de tener en cuenta las condiciones y las fatalidades históricas, es ante todo una ciencia de la libertad.

* *
*

No pretendemos comprometer al mismo santo Tomás en debates en que la mayoría de los problemas se presentan de manera nueva. Nos comprometemos solamente nosotros, aunque tengamos conciencia de haber extraído nuestra inspiración y nuestros principios de las fuentes vivas de su doctrina y de su espíritu.

Examinando cuestiones que llevan, por pasiones y angustias humanas, vasto acompañamiento emocional, no es fácil guardar siempre la imparcialidad y la justicia. Pero lo hemos procurado con el mayor cuidado. Y por ello podemos volver a tomar por nuestra cuenta la vieja fórmula que, para el humanismo francés, es un honor haber convertido en lugar común, y presentar nuestro libro como libro "de buena fe" cuya única preocupación es la verdad.

* *
*

El mundo procedente del Renacimiento y de la Reforma está desde aquella época minado por energías potentes y ciertamente monstruosas, en que el error y la verdad se mezclan íntimamente y se nutren recíprocamente: hay verdades que mienten y "mentiras que dicen la verdad". A quien ame el saber corresponde el intento de purificar esas producciones anormales y mortíferas y salvar las verdades que ellas hacen delirar.

Vano sería disimularse que la tarea es particularmente ingrata. Los que en el mundo son portadores de las energías de que hablamos, estiman que no tienen necesidad alguna de purificarse; sus adversarios no ven en ellos más que impureza. Bien puede el filósofo armarse de instrumentos de purificación perfeccionados; se expone a tener contra sí a todo el mundo. Si, además, es cristiano, esto no le viene de nuevo, ni apenas le preocupa, siendo discípulo de un Dios odiado por los fariseos como por los saduceos, condenado por los príncipes de los sacerdotes y por el poder civil, escarnecido por los soldados romanos.

25 de abril de 1936.

P.S. — Al reeditar Humanismo Integral *después de diez años (¡y qué años!), nos hemos limitado a introducir en nuestro texto contadas correcciones de detalles. Hemos preferido dejarlo como fue escrito antes de los recientes acontecimientos, los que según suponemos, distan mucho de invalidar los puntos de vista filosóficos planteados en esta obra*

Roma, mayo 31 de 1946.

INTRODUCCIÓN

HEROÍSMO Y HUMANISMO

PARA PLANTEAR EL PROBLEMA *del humanismo no hemos tenido que esperar las nuevas orientaciones comunistas que tanto interés han suscitado respecto a un* humanismo socialista. *Si, desde que se produjeron, este problema se ha puesto de moda, debe satisfacernos, después de todo, el que se hallen en adelante planteadas cuestiones de importancia central. Ya no podrá decirse que el problema del hombre comenzará a tener significación después únicamente de la desaparición de la economía capitalista.*

Pero quizá no se perciba todavía que el tomar posición sobre el humanismo obliga a plantear, al mismo tiempo, otros numerosos problemas.

Así entendido el humanismo es inseparable de la civilización o de la cultura, tomadas ambas palabras como sinónimos.

NOCIÓN GENERAL DEL HUMANISMO

Acerca de uno de ellos querría aquí llamar la atención, para introducir al lector en las consideraciones que esta obra propone. Nada hay que el hombre desee tanto como una vida heroica; y nada es en el hombre menos corriente que el heroísmo. El sentimiento profundo de tal antinomia me parece ser lo que hace a la vez trágica y de calidad espiritual la obra de André Malraux. Supongo que la cuestión del humanismo, aun el socialista, no parece a Malraux una cuestión sin complicaciones.

¿Puedo decir que tampoco le parecía así a Aristóteles? No proponer al hombre sino lo humano —hacía notar— es traicionar al hombre y querer su desgracia, pues por la parte principal de sí mismo, que es el espíritu, el hombre está llamado a algo mejor que una vida puramente humana. Sobre este principio (ya que no sobre la manera

de aplicarlo) están de acuerdo Ramanuya y Epicteto, Nietzsche y san Juan de la Cruz.

¿Será humanista o antihumanista *la observación de Aristóteles que acabo de recordar? La respuesta depende de la concepción que del hombre se tenga. Por donde se ve inmediatamente que la palabra humanismo es un vocablo ambiguo. Lo que aparece claro es que quien lo pronuncia compromete de golpe toda una metafísica y que, según haya o no en el hombre algo que respire por encima del tiempo y una personalidad cuyas necesidades más profundas superen todo el orden del universo, tendrá resonancias bien diferentes la idea que se forje del humanismo.*

Pero, puesto que el gran saber pagano no puede ser cercenado de la tradición humanista, quedamos en todo caso advertidos para no definir *el humanismo por exclusión de toda ordenación a lo sobrehumano y por abjuración de toda trascendencia. Digamos, para dejar abierta la discusión, que el humanismo (y tal definición puede ser desarrollada siguiendo líneas muy divergentes) tiende esencialmente a hacer al hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original haciéndolo participar en todo cuanto puede enriquecerle en la naturaleza y en la historia ("concentrando al mundo en el hombre" —como decía aproximadamente Scheler— y "dilatando al hombre en el mundo"); requiere a un tiempo que el hombre desarrolle las virtualidades en él contenidas, sus fuerzas creadoras y la vida de la razón, y trabaje para convertir las fuerzas del mundo físico en instrumentos de su libertad.*

Así entendido, el humanismo es inseparable de la civilización o de la cultura, tomadas ambas palabras como sinónimos.

¿Puede haber un humanismo heroico?

Parecen difícilmente discutibles las observaciones precedentes. De hecho, sin embargo, los períodos humanistas, *en los diversos ciclos de la cultura, ¿no se presentan en oposición con los períodos* heroicos? *¿No aparecen como decadencia de éstos en lo humano o como revancha de lo humano sobre ellos, como repulsa más o menos general de lo sobrehumano? ¿Acaso el humanismo será compatible con el heroísmo y con los momentos creadores, ascendentes y verdaderamente orgánicos de la cultura, sólo cuando aparezca implicado en un dinamismo histórico en el que subsista inconsciente de sí y oculto a sí mismo, y en el que el propio dolor cierre sobre sí los ojos y se soporte en ignorancia, ignorándose entonces el hombre para sacrificarse a algo más grande que él? ¿Acaso el humanismo no puede tener valor por sí y significarse a sí mismo, significando al mismo tiempo sus propios postulados, más que en los momentos de disi-*

del tiempo; y una piedad natural o sobrenatural en el centro de la vida moral. Las fuentes del humanismo occidental son fuentes clásicas y fuentes cristianas; y los caracteres de que acabo de hablar aparecen no sólo en la masa de la antigüedad medieval, sino también en una de las porciones menos recusables de la herencia de la antigüedad pagana, la que evocan los nombres de Homero, de Sófocles, de Sócrates, de Virgilio, "Padre del Occidente". Por otra parte, el régimen de la cristiandad medieval, por el mero hecho de ser un régimen de unidad de la carne y del espíritu, o de espiritualidad encarnada, envolvía en sus formas sacras un humanismo virtual e implícito, que en los siglos XII y XIII había de aparecer y manifestarse con el esplendor de una belleza inestable y como ávida de existir; pues bien pronto la discordancia entre el estilo cultural medieval y el estilo del humanismo clásico (sin contar las diversas desfiguraciones que el mismo cristianismo iba a sufrir —y como principales el puritanismo y el jansenismo) había de recubrir y ocultar por algún tiempo la concordancia profunda del cristianismo y el humanismo considerados en su esencia.

En los tiempos medievales, la comunión —en una misma fe viva— de la persona humana con las demás personas reales y concretas —y con el Dios que amaban y con la creación entera—, en medio de no pocas miserias, hacía al hombre fecundo en heroísmo, en actividad de conocimientos y en obras de belleza; mientras en los corazones más puros, un gran amor, exaltando en el hombre la naturaleza por encima de sí misma, extendía aun a las cosas el sentido de la piedad fraternal. Un san Francisco comprendía entonces que la naturaleza material, antes de ser explotada en provecho nuestro por nuestra industria, reclama en algún modo ser amansada por nuestro amor. Quiero decir que amando a las cosas —y al ser en ellas— el hombre las atrae a lo humano, en lugar de hacer pasar lo humano bajo la medida de aquéllas.

Por otra parte —y ésta es mi segunda observación—, considerando al humanismo occidental en sus formas contemporáneas aparentemente más emancipadas de toda metafísica de la trascendencia, salta a la vista que si en él subsiste un resto de concepción común de la dignidad humana, de la libertad, de los valores desinteresados, es la herencia de ideas antiguamente cristianas y de sentimientos antes cristianos, hoy secularizados. Entiendo que el humanismo liberal-burgués apenas es ya otra cosa que trigo esterilizado, o pan de almidón. Y contra ese espiritualismo materializado poco tiene que esforzarse el materialismo activo del ateísmo o del paganismo. Sin embargo, aun desligadas de sus conexiones naturales y trasplantadas a un clima de volencia, todavía son, en gran parte, energías cristianas desplazadas las que de hecho, existencialmente, sean lo que fueren

las teorías, mueven el corazón de los hombres e impulsan a éstos a la acción. ¿No es uno de los signos de la confusión de ideas que hoy se extiende por el mundo, el ver tales energías, antaño cristianas, servir a la exaltación de concepciones precisamente opuestas al cristianismo? Hermosa ocasión, para los cristianos, de reducir las cosas a la verdad, reintegrando a la plenitud de su fuente original las esperanzas de justicia y las nostalgias de comunión alimentadas por el dolor del mundo y desorientadas en su espíritu; suscitando así una fuerza cultural y temporal de inspiración cristiana, capaz de actuar sobre la historia y de ayudar a los hombres.

Les serían para ello necesarias una sana filosofía social y una sana filosofía de la historia moderna. Entonces los cristianos trabajarían en la sustitución del régimen inhumano que agoniza a nuestra vista, por un nuevo régimen de civilización que se caracterizase por un humanismo integral *y que para ellos representaría una nueva cristiandad, no ya sacra, sino profana, como tratamos de mostrar en los estudios aquí reunidos.*

Este nuevo humanismo, sin común medida con el humanismo burgués y tanto más humano cuanto no adora al hombre, sino que respeta, real y efectivamente, la dignidad humana y reconoce derecho a las exigencias integrales de la persona, lo concebimos orientado hacia una realización social-temporal de aquella atención evangélica a lo humano que debe no sólo existir en el orden espiritual, sino encarnarse, tendiendo al ideal de una comunidad fraterna. Si reclama de los hombres el sacrificarse, no es al dinamismo o al imperialismo de la raza, de la clase o de la nación; sino a una mejor vida para sus hermanos y al bien concreto de la comunidad de las personas humanas. La humilde verdad de la amistad fraterna ha de pasar —a costa de un esfuerzo constantemente difícil y de la pobreza [1]— al orden de lo social y de las estructuras de la vida común. Por ello, tal humanismo es capaz de engrandecer al hombre en la comunión; y por ello no podría dejar de ser un humanismo heroico.

[1] Considero que es absolutamente indispensable lo que en nuestros días se ha llamado la *economía de la abundancia*. Pero, sin mencionar siquiera los problemas que plantearán los progresos de la ciencia y de la técnica a medida que disminuye la necesidad de mano de obra y aumenta el peligro de la cesantía, es indudable que esta abundancia, al distribuirse entre todos, significará para cada uno una pobreza relativa, donde se habrá asegurado lo suficiente y el lujo resultará difícil.

antes de los recientes acontecimientos, los que según suponmos, dis·

I

LA TRAGEDIA DEL HUMANISMO

En este capítulo y en el siguiente nos ocuparemos del problema del hombre.

Intentamos determinar, desde el punto de vista de una filosofía de la historia moderna, la posición práctica y concreta del ser humano ante Dios y ante su destino, como característica de una edad o de una época de cultura. Pero este problema de orden práctico, o ético, está subordinado a un doble problema especulativo, que al propio tiempo lo esclarece: el problema antropológico: ¿qué es el hombre?, y el problema teológico de la relación entre el hombre y el principio supremo de su destino, o —en términos cristianos y para ceñir más de cerca la cuestión— entre la gracia y la libertad.

Examinaremos esos tres problemas, primero desde el punto de vista de la cristiandad medieval y luego desde el punto de vista del humanismo moderno. Veremos entonces cuáles son las posiciones a que ha ido a parar la época actual, conducida por la dialéctica del humanismo; y examinaremos después estos mismos tres problemas desde el punto de vista de una nueva "cristiandad" y de un nuevo humanismo.

1. La cristiandad medieval

Consideremos, pues, desde el punto de vista de la cristiandad medieval el problema antropológico, el problema de la gracia y de la libertad y el problema de la posición concreta del hombre ante Dios.

El problema del hombre

Para el pensamiento medieval (que en esto no hacía sino mostrarse cristiano) el hombre no era solamente un animal dotado de

razón, según la famosa definición aristotélica que puede en verdad considerarse como una definición "naturalmente católica". Este tópico referente a la naturaleza humana conduce ya muy lejos, puesto que al hacer del hombre un espíritu, por la parte principal del mismo, muestra que debe tener aspiraciones sobrehumanas, pero muestra también que, por ser este espíritu el de un animal, tiene que ser el más débil de todos los espíritus y que, de hecho, el hombre se centra más en los sentidos que en el espíritu.

Para el pensamiento medieval, el hombre era también una persona; y hay que añadir que esta noción de persona es, por decirlo así, de raíz cristiana; noción destacada y precisada gracias a la teología. Siendo la persona un universo de naturaleza espiritual, dotado de libre albedrío y constituyendo por ello un todo independiente frente al mundo, ni la Naturaleza ni el Estado pueden penetrar sin su permiso en este universo. Y Dios mismo, que está y que obra dentro de él, actúa en él de un modo especial y con una delicadeza particularmente exquisita, que demuestra la importancia que le concede; respeta su libertad, en cuyo centro, sin embargo, reside; la solicita, pero jamás la fuerza.

En su existencia concreta e histórica, el hombre no era, para el pensamiento medieval, un ser simplemente natural. Es un ser dislocado, herido: por el demonio, que le hiere de concupiscencia; por Dios, que le hiere de amor. Por una parte lleva en sí la herencia del pecado original, nace despojado de los dones de la gracia y, aunque no substancialmente corrompido, sí ciertamente lesionado en su naturaleza. Por otra parte, está creado para un fin sobrenatural: para ver a Dios, como Dios se ve, y para llegar a la vida misma de Dios; está traspasado por las solicitaciones de la gracia actual y, si no opone a Dios su poder de repulsa, lleva en sí, desde aquí abajo, la vida propiamente divina de la gracia santificante y de sus dones.

Considerado existencialmente, puede decirse, pues, que es un ser natural y sobrenatural a la vez.

Tal es en términos generales, la concepción cristiana del hombre; pero lo que nos importa advertir es el carácter propio que esta concepción había revestido en el pensamiento medieval, en cuanto éste puede ser tomado como un momento histórico. Estos conocimientos ante todo teológicos, bastaban a la Edad Media. Contenían una potente psicología, aunque no en el sentido moderno de la palabra pues todas las cosas eran miradas desde el punto de vista de Dios. Los misterios naturales del hombre no aparecían escrutados en sí mismos por un conocimiento científico y experimental. En una palabra, la Edad Media fue todo lo contrario de una época de reflexión; una especie de temor o de pudor metafísico, como también una preocupación predominante por ver las cosas y contemplar el

ser y tomar las medidas del mundo, retenían la mirada del hombre medieval alejada de sí mismo. Es ése un rasgo que encontraremos por todas partes.

El problema de la gracia y de la libertad

Si nos ocupamos ahora, no ya del problema antropológico, sino del problema teológico de la gracia y de la libertad, hemos de distinguir también entre lo que pertenece al pensamiento cristiano en general y como tal, y lo que caracteriza de modo particular al pensamiento de la Edad Media.

Todo el pensamiento teológico de aquella época está dominado por san Agustín, y especialmente por las posiciones de éste frente a Pelagio. En esto la Edad Media era pura y simplemente católica y cristiana.

Al afirmar a un tiempo la plena gratuidad, la soberana libertad, la eficacia de la gracia divina —y la realidad del libre arbitrio humano—; al profesar que en Dios está la primera iniciativa de todo bien, que nos da el querer y el hacer y al premiar nuestros méritos premia sus propios dones; que el hombre por sí solo no puede salvarse ni aun comenzar la obra de su salvación, ni tampoco prepararse solo para ella, ya que por sí no puede sino el mal y el error, y que sin embargo es libre cuando actúa bajo la gracia divina; vivificado por ella interiormente, realiza libremente actos buenos y meritorios; y es único responsable del mal que hace; y su libertad le confiere en el mundo un papel y unas iniciativas de incalculable importancia; y Dios, que le creó sin él, no le salvará sin él; cuando la Edad Media profesaba una tal concepción del misterio de la gracia y de la libertad, no hacía sino profesar la concepción pura y simplemente cristiana y católica ortodoxa. En el apogeo del pensamiento medieval, santo Tomás de Aquino elaborará teológicamente las soluciones que san Agustín había discernido en sus grandes intuiciones contemplativas.

Sin embargo, no podemos menos de volver a encontrar aquí la nota particular de aquella edad de civilización cristiana, la nota de que hablábamos hace un momento a propósito del problema antropológico: la ausencia de mirada deliberadamente reflexiva de la criatura sobre sí misma.

La Edad Media ha mantenido los ojos fijos en los puntos luminosos que san Agustín le mostraba en el misterio de la gracia y de la libertad, concernientes a las profundidades divinas de tal misterio. En las vastas regiones de sombra que quedaban sobre las profundidades creadas y humanas de dicho misterio, en particular cuanto se refiere a la permisión divina del acto malo y a la generación del mal por el ser creado, así como a la significación y al propio valor

—en el orden filosófico y en el orden mismo teológico— de la actividad temporal y "profana" del ser humano, la Edad Media ha establecido firmemente, en el umbral de esas regiones, los principios de solución; pero, se ha internado poco en sus oscuridades y en sus problemas, ha dejado allí mucho terreno en barbecho, toda una problemática no explorada.

Resulta de ello que ciertas representaciones parasitarias, ocupando el lugar de soluciones más elaboradas que faltaban, han podido llegar a añadir un matiz particular y momentáneo a las concepciones eternamente cristianas de que hablábamos antes; pienso aquí en una cierta imaginería de pesimismo y dramatismo demasiado simples en cuanto a la naturaleza humana caída, y en una cierta imagen demasiado simple también, y demasiado sumaria, de la elección divina y del comportamiento, por así decirlo, de la personalidad divina respecto a los destinos creados; pienso en cierta inhumanidad teológica cuya justificación —aun manteniendo dentro de los límites de la ortodoxia aquellos elementos deficientes que por sí mismos no requerían sino ser eliminados (como luego se vio)— el catolicismo medieval trataba de buscar, natural y constantemente, en las partes más flojas de la síntesis agustiniana. Santo Tomás puso todo aquello en claro, pero demasiado tarde para que el pensamiento medieval pudiera sacar provecho y recoger los frutos de sus principios.

Sería absurdo pretender que en la Edad Media el adquirir conciencia del hombre por sí mismo no se realizara de modo implícito en el movimiento mismo del pensamiento metafísico o teológico hacia el ser y hacia Dios, o del pensamiento poético y artístico hacia la obra por crear. Pero tal conciencia faltaba en cuanto investigación deliberada y expresamente reflexiva, de lo que tenemos un ejemplo notable en los místicos mismos. La Edad Media es rica en místicos incomparables, pero si no tuviésemos más que los documentos dejados por ellos y no conociéramos las obras de una santa Teresa, de un san Juan de la Cruz, de una María de la Encarnación, sabríamos poca cosa de los estados interiores, las pruebas, las noches de las almas encaminadas por aquella vía; y podríamos creer que los místicos de la Edad Media hubieran ignorado todo ello, y salvo en la decadencia de la Edad Media, en los tiempos de un Ruysbroek y de un Tauler, no juzgaron menester hablar de ello.

Tenía asimismo la Edad Media un profundo sentido, eminentemente católico, del papel del pecador y de sus iniciativas propias, de sus resistencias y de la misericordia de Dios para con él, en la economía providencial. Tenía un sentido profundo de la Naturaleza, de su dignidad como de su debilidad; conocía mejor que ninguna otra época el precio de la misericordia humana y de las lágrimas. Pero todo ello era *vivido,* más que *consciente* u objeto de conocimiento

reflexivo. Y si considerásemos solamente los documentos de la tradición teológica media (no hablo de santo Tomás, que es demasiado grande para caracterizar una época), podríamos creer —y sería un error— que el pensamiento medieval hubiera conocido únicamente al ser humano en función de problemas soteriológicos y de las exigencias divinas para con él, en función de las leyes objetivas de la moralidad de él requerida; y no en función de los recursos subjetivos de sus grandezas o del determinismo subjetivo de sus miserias.

La actitud práctica del hombre ante su destino

Vengamos al tercero de los problemas que hemos de examinar: el de la actitud práctica del hombre ante su destino. Nuestras observaciones precedentes nos muestran que el hombre medieval, respondiendo a las iniciativas divinas, avanza con un movimiento directo, sencillo, sin preocuparse del conocimiento de sí mismo; con un movimiento, digamos, *ingenuo* (sin dar a esta palabra sentido despectivo), no mirándose a sí mismo más que de paso.

El estilo propio de la cristiandad medieval se caracteriza, pues, por la *sencillez inadvertida e irreflexiva* con que el hombre responde al movimiento de efusión de Dios.[1]

Era, a pesar de una fuerte corriente de pasiones y de crímenes, un movimiento claramente ascendente, de la inteligencia hacia el objeto, del alma hacia la perfección, del mundo hacia una estructura social y jurídica unificada bajo el reinado de Cristo. Con la ambición absoluta y el valor inadvertido de la infancia, levantaba entonces la cristiandad una inmensa fortaleza en cuya cumbre estaría la sede de Dios. Todo lo humano aparecía así bajo el signo de lo sagrado, ordenado a lo sagrado y protegido por lo sagrado, en tanto, al menos, cuanto el amor lo vivificaba. ¡Qué importaban las pérdidas, ni los desastres, si se realizaba una obra divina por el alma bautizada! La criatura estaba duramente lacerada y, con ello magnificada, se olvidaba por Dios.

La disolución de la Edad Media

Cuando el impulso de heroísmo, que así predominaba, se detuvo y el hombre recayó sobre sí, se sintió aplastado bajo la pesada estructura de un mundo que había construido él mismo, y sintió todo el horror de no ser nada. Si bien la criatura quiere ser "despreciada" —es decir, tenida por nada ante Dios— por los santos, pues sabe que éstos le harán justicia, no soporta el ser despreciada por los hombres de carne y hueso, sean teólogos o filósofos, eclesiásticos o estadistas. Pues bien, así se ha sentido despreciada al final de la Edad Media,

[1] Cf. *Science et Sagesse*, capítulo III.

durante las largas miserias del siglo xv, cuando la danza de la muerte pasaba a través de las imaginaciones y san Vicente Ferrer anunciaba el fin del mundo, mientras nuevas y vivas estructuras, que respondían a un tipo de cultura enteramente diverso y puramente humano, trataban de abrirse camino. La catástrofe de la Edad Media abre así paso al humanismo moderno. La disolución radiante de la Edad Media y de sus formas *sacras* engendra una civilización *profana;* y no solamente esto, sino que *se separa* progresivamente de la Encarnación. Es todavía, si se quiere, la edad del Hijo del hombre, pero el hombre ha pasado del culto del Hombre-Dios, del Verbo hecho hombre, al culto de la Humanidad, del puro Hombre.

Para caracterizar lo más escuetamente posible el espíritu de esta época, de la época regida por el Renacimiento humanista y por la Reforma, diremos que ha querido proceder a una *rehabilitación* antropocéntrica del hombre, cuyo símbolo sensible —si se buscara en la arquitectura religiosa una correspondencia con el alma— podría encontrarse en la substitución del estilo románico y del gótico por el barroco; por lo demás, muy hermoso en sí mismo.

2. El humanismo clásico y el doble problema del hombre y de la libertad

Esto es lo que podemos en primer lugar advertir acerca del doble problema especulativo: el del hombre y el de la gracia y la libertad.

Vamos a examinarlo por el lado del "descubrimiento" protestante. Esta rehabilitación nos aparece entonces como disfrazada de su contrario; se nos muestra en una solución de desesperación. Y hay en ello una antinomia de excepcional violencia dinámica, que importa hacer patente.

El "descubrimiento" protestante

Si se entiende a san Agustín de un modo material, a la simple luz de una razón no verdaderamente teológica, sino geométrica, parece que en su doctrina la criatura está aniquilada. Por el pecado original, el hombre está *esencialmente corrompido;* esta es la doctrina de Lutero, de Calvino, de Jansenio.

¿No es esto pesimismo puro? La naturaleza misma está esencialmente corrompida por el pecado original. Y continúa corrompida bajo la gracia, que ya no es una vida sino un manto.

Sí, esto es pesimismo puro. Pero notad que a esta misma naturaleza, antes del pecado, le correspondían por derecho propio los privilegios de Adán. Y ahora, este hombre podrido, que nada puede valer para el cielo y que la fe cubre con Cristo como con un manto, valdrá para la tierra, tal como es, en la corrupción misma

de su naturaleza. Hay que hacer sitio aquí abajo a la criatura mancillada, puesto que es preciso que viva y se desarrolle en este infierno del mundo.

Tal es la dialéctica y la tragedia de la conciencia protestante, con su sentido admirablemente ardiente y doloroso, pero puramente humano, tenebrosamente humano, de la miseria humana y del pecado. La criatura declara su nada. Pero es ella misma quien lo declara, y para sí sola. El hombre es una corrupción en marcha; pero esta naturaleza irremediablemente corrompida clama, sin embargo, a Dios; y así tiene el hombre, hágase lo que se haga, la iniciavita del clamor.

Análogamente, el problema de la gracia y de la libertad recibe una solución muy sencilla y hasta simplista: ya no hay libre arbitrio, que ha sido muerto por el pecado original. Ésta es, brevemente, la doctrina de la predestinación y de la reprobación, en el sentido de las escuelas protestantes; la teoría de *la gracia sin la libertad.*

El ejemplo más conocido de ella es el calvinismo. Estamos siempre frente a la misma antinomia: el hombre doblegado, aniquilado por decretos despóticos. Pero el predestinado está seguro de su salvación. Por ello está dispuesto a afrontarlo todo aquí abajo y a portarse como elegido de Dios en esta tierra; sus exigencias imperialistas (para él, hombre substancialmente mancillado, pero salvo; siempre ennegrecido por el pecado de Adán, pero elegido por Dios) no tendrán límites; y la prosperidad material le aparecerá como un deber de su estado.[2]

El "descubrimiento" humanista y el problema de la libertad

Examinemos ahora ambos problemas por el lado del "descubrimiento" humanista.

En lo que se refiere al problema de la libertad y de la gracia, habremos de distinguir una teología humanista mitigada y una teología humanista absoluta.

Lo que llamamos *teología humanista mitigada* es el molinismo. Estimamos que el célebre teólogo español que, en el siglo XVI, inventó una nueva teoría de la presciencia divina y de las relaciones entre la gracia y la voluntad creada, tiene para la historia de la cultura elevadísima significación. No tenemos la intención de escrutar ahora este problema, ni de entrar en los detalles teológicos de las disputas

[2] Como lo ha mostrado especialmente R. H. Tawney, hay que hacer bastantes atenuaciones a la teoría de Max Weber sobre los orígenes del capitalismo. El calvinismo, sin embargo —y la propia doctrina de Calvino sobre el préstamo a interés—, ha desempeñado en su plano —entre otros factores— un papel cierto e importante.

de auxiliis; sólo queremos decir unas palabras sobre tales cuestiones desde el punto de vista *cultural* o de la filosofía de la historia.

Desde este punto de vista, sea lo que fuere de las sutilezas teológicas, puede decirse que el molinismo vuelve a reclamar para la criatura tan sólo una parte, pero parte al fin y al cabo, de iniciativa *primera* y absoluta en el orden del bien y de la salvación.[3]

Hasta entonces, el cristiano católico había pensado que tenía la iniciativa —y la libre iniciativa— de sus actos buenos, y de la totalidad de éstos; pero tan sólo una iniciativa *segunda* no *primera.* Que esta iniciativa primera pertenecía únicamente a Dios, siendo así nuestros actos buenos *enteramente* de Dios como causa primera y *enteramente* nuestros como libre causa segunda. Actualmente, el cristiano piensa que hay que considerar dos partes en sus actos buenos y saludables, los cuales se encuentran divididos, desdoblados, repartidos entre Dios y el hombre; dándose en cada uno de sus actos dos partes, una que

[3] Citaremos aquí un pasaje de la respuesta que el autor publicó en la revista norteamericana *Thought* (septiembre de 1944) a un artículo de Louis Mercier que había aparecido en la misma revista: "El señor Mercier tal vez podría comprender el sentido de mi criticismo si meditara en el siguiente texto de la *Concordia* de Molina: 'Sane quod bene aut male exerceamus, quae per solam arbitrii nostri facultatem et concursum Dei generalem possumus efficere, in nos ipsos tanquam in causam particularem ac liberam et *non in Deum est referendum... Non igitur causa est Deus virtutis nostrae* ac vitii, sed propositum nostrum et voluntas... Cum auxiliis ex parte Dei, cum quibus unus iustificatur et salvatur, alius pro sua libertate nec iustificatur nec salvatur.'

"El aspecto más interesante del artículo del profesor Mercier es el que se refiere a la historia literaria de las ideas, en donde su competencia es incuestionable y sus observaciones son siempre inspiradoras. Leí con gran placer y provecho lo que escribió sobre el siglo XVII. Pero, en lo que respecta a mi *Humanismo Integral*, pienso que ha errado en el punto de vista. ¿Imagina él, por un momento siquiera, que yo he pretendido que todas las fuerzas y elementos del siglo de Pascal están impregnados de molinismo, y que he condenado a los grandes espíritus de ese siglo, por el que siente tanto apego, o a *Polyeucte,* a quien admiro tanto como él? Yo no he 'condenado a nadie ni a Molina ni al «caballero cristiano» de la edad clásica'. Yo sólo he tratado de *situarlos,* descubriendo su significado en la filosofía de la cultura y la historia modernas. Por eso no podía embarcarme en una discusión teológica sobre Molina. Ni siquiera me atreví a analizar la influencia particular que indirectamente puede haber ejercido sobre la literatura del siglo XVII (en el orden de la causalidad eficiente). Mi libro es filosófico, y como pienso que las principales lumbreras de la filosofía de la cultura hay que buscarlas en el cielo de la teología, tomé la teología de Molina (en el orden de la causalidad formal), como un *signo* eminente, como un *tipo* deslumbrante de una de las corrientes más características —quiero significar la más rica en potencialidades históricas o prospectivas— del medio cultural del siglo XVII. Para mí es evidente que esta corriente seguía una dirección 'antropocéntrica', y que lógicamente no podía conducir sino al humanismo *desintegrado* del siglo XVIII."

corresponde sólo al hombre y otra que pertenece sólo a Dios. Y así piensa el cristiano tener, por una parte, también él la *primera* iniciativa del bien que realiza.

Era antaño una idea de orden vital y espiritual la que ocupaba su mente, en torno al misterio de las relaciones de su libertad con la libertad divina: Dios era la vida de su vida; no solamente le había dado la vida, sino que vivificaba constantemente y desde las raíces más hondas de su ser esta vida y esta actividad creadas.

Ahora el pensamiento humano se inspira en una imagen de orden mecánico, semejante en cierto modo a lo que se llamará más tarde el paralelogramo de fuerzas. Dios, por un lado, y el hombre, por otro, impulsan el navío del humano destino; y mientras lo orienta el hombre, no lo orienta Dios.

He aquí el hombre del humanismo cristiano de los tiempos antropocéntricos: cree en Dios y en su gracia, pero le disputa el terreno, reclama su parte en la primera iniciativa referente a la salvación y a los actos meritorios para la vida eterna, mientras emprende por sí solo su vida y su bienestar terrestre. Podemos decir del molinismo que es la teología del caballero cristiano de la edad clásica, como el jansenismo es la teología del magistrado cristiano de aquella misma edad. Pero en cuanto signo representativo, tiene un valor totalmente distinto. No sé si Molina era un gran teólogo; pienso, sin embargo, que desde el punto de vista cultural, es altamente representativo para la civilización moderna y para la disolución moderna de la cristiandad.

Considerada doctrinalmente, esta teología humanista mitigada era cosa inestable. Lógicamente, debía ceder su puesto a una forma pura. Así llegamos a lo que ha podido denominarse la *teología humanista absoluta.* Teología del racionalismo.

Su fórmula es mucho más sencilla: acepta, como el molinismo, la oposición, la aparente incompatibilidad (contra la cual se había estrellado el protestantismo) entre la gracia y la libertad; y —como el molinismo— resuelve esta antinomia en sentido inverso al del protestantismo, tratando de salvar la libertad humana a expensas de la causalidad divina. Pero en tal dirección llega hasta el final. Como la teología protestante pura de la gracia es una teología de *la gracia sin la libertad,* la teología o metafísica humanista pura de la libertad es una teología o una metafísica de *la libertad sin la gracia.*

Por lo demás, los grandes metafísicos clásicos tendrán muchas dificultades para justificar y salvar especulativamente, con los principios del racionalismo o del intelectualismo absolutos, esta libertad misma de la voluntad humana. Leibniz y Spinoza se dedicarán a suministrarle sucedáneos. Siempre resultará, sin embargo, en el orden ético y práctico, que la libertad —cualquiera que sea el sucedáneo

a que se la reduzca especulativamente— es para el hombre una reivindicación y un privilegio que él realiza y hace triunfar *por sí sólo*. A él solo compete, en lo sucesivo, realizar su destino, intervenir como un dios (por un saber dominante que absorve en sí y supera toda necesidad) en la guía de la propia vida y en el funcionamiento de la gran máquina del universo, entregada al determinismo geométrico.

Finalmente, con la concepción hegeliana de la historia, nos hallamos no ya ante dos libertades que se afrontan, la de Dios y la del hombre, sino ante una sola libertad, la del hombre, en la cual llega a realizarse la divinidad, en devenir en el mundo y en la historia.

El "descubrimiento" humanista y el problema del hombre

Pasemos al segundo problema especulativo, al del hombre.

Todavía será aquí preciso distinguir una teología humanista mitigada y una teología humanista absoluta.

La primera es aquel humanismo o, más bien, naturalismo cristiano que considera la gracia como un simple coronamiento de la naturaleza (de una naturaleza sin necesidad de otra cosa que de sí misma para ser perfecta en su orden); la gracia viene así a hacer meritorios para el cielo, cubriéndolos de un barniz sobrenatural, aquellos actos cuya perfecta rectitud está suficientemente asegurada por la *razón* del hombre honrado.

En la Edad Media el averroísmo, en el siglo XVII el racionalismo cartesiano, pretendían de esta manera ofrecer al mundo un *saber natural perfecto*, que el hombre, existencialmente considerado, sería capaz de poseer conservándose en aislamiento y separación de las cosas de la fe y de la revelación, en un clima totalmente aparte, alejado del clima de la sabiduría cristiana.

Se llega, entonces, en el orden práctico y moral, a esta concepción, de la que no está exento el pensamiento político de Dante,[4] según la cual el hombre y la vida humana se ordenan simultáneamente a dos diversos fines *absolutamente últimos:* un fin *último* puramente

[4] El bien de la "vida civil" o de la civilización es un fin último *en un orden dado*, en el orden temporal o de las virtudes adquiridas (cf. santo Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I-II q. 65, a. 2; *De virtut. cardin.*, a. 4 ad 3), más no *absolutamente*; y, por su subordinación al fin absolutamente último, es decir, a la vida *eterna*, este fin relativamente último y el mismo orden temporal se encuentran intrínsecamente realzados. A pesar de una reserva indicada (bien que ligeramente) en las últimas líneas resulta que, en el tratado *De Monarchia*, Dante ha tratado el fin del orden temporal o político como un fin absolutamente último (cf. libro III, cap. 16); el reproche de averroísmo que Gilson le dirige a este respecto, parece, pues, justificado.

natural, de prosperidad perfecta aquí abajo; y un fin *último* sobrenatural, de beatitud perfecta en el cielo.

Así, por una sagaz división del trabajo que el Evangelio no había previsto, el cristiano podrá a la vez servir a dos señores: Dios para el cielo y Mammon para la tierra; y repartir su alma entre dos obediencias, absolutas y últimas cada una de ellas: la de la Iglesia, para el cielo y la del Estado para la tierra.

Nos encontramos también aquí frente a una dicotomía mecánica que substituye a una subordinación orgánica. El hombre, tal como lo concebía la cristiandad medieval, se ha desdoblado: por una parte, un hombre de pura naturaleza, que sólo necesita de la razón para ser perfecto, sabio y bueno, y para ganar la tierra; por otra, una envoltura celeste, un *doble creyente* asiduo en el culto, que ruega al Dios de los cristianos, que cubre y acolcha con el plumaje de la gracia al hombre de la pura naturaleza y le hace capaz de ganar el cielo.

Si se deja caer esta envoltura o, mejor, puesto que la cosa no es tan sencilla, si se la deja reabsorberse en el sujeto a quien envuelve, quedará el hombre de la pura naturaleza, tal como lo concibe la *teología humanista absoluta*.

Lo que aquí llamo teología humanista absoluta es, ante todo, la de Juan-Jacobo Rousseau, la teología de la bondad natural.

Como es sabido, el hombre de Rousseau no solamente permanece indemne del pecado original y de las heridas de la naturaleza, sino que posee por esencia la pura bondad que le hace participante en la vida divina y que en él se manifestaba en el estado de inocencia. Así la gracia ha quedado reabsorbida por la naturaleza. El verdadero sentido de la teoría de Rousseau está en tener al hombre por naturalmente *santo*. Antes bien que virtuoso (Juan Jacobo, al final de su vida, no trataba ya de ser virtuoso, sino bueno, más bueno que nunca . . .), el hombre es santo si vive en unión divina con el espíritu de la Naturaleza, que hará buenos y rectos todos sus impulsos primeros. El mal viene de las trabas de la educación y de la civilización, de la reflexión y del artificio. Déjese a la naturaleza desarrollarse y la pura bondad aparecerá en una epifanía del hombre.

Conviene aquí mencionar a otro gran pensador: Augusto Comte. Su teoría del gran Ser tiene para nosotros mucho interés, en cuanto nos muestra adónde llega lógicamente una idea del Hombre que se cree puramente naturalista. Claro que la Humanidad-Dios de Comte, es a un tiempo el género humano en su realidad natural y terrestre —la Iglesia o cuerpo místico de Cristo— y Cristo mismo y Dios.

Ha sido sobre todo Hegel quien —al pretender que la filosofía salve a la religión, reabsorbiendo para ello todo el contenido de la religión en los supremos enunciados metafísicos de la pura razón—

introduce en realidad el movimiento mismo de la Redención en la dialéctica de la historia y hace del Estado el cuerpo místico por el que el hombre alcanza la libertad de los hijos de Dios.

Tanto si nos dirigimos a Rousseau, como a Comte o a Hegel, advertimos en estos grandes representantes del alma moderna que, por una parte, el hombre es mirado en su condición existencial como un ser *puramente natural,* cuya representación aparece desligada de toda conexión con un orden sobrenatural que se refiera al pecado original y a la gracia. Y, sin embargo, en realidad, no se llega a pensarlo como puramente natural, por la fuerza que en él tienen esas mismas conexiones. Se cree tener delante un ser de condición o de estado puramente natural y, a este hombre de la pura naturaleza, se le llena de todas las aspiraciones y de todos los anhelos de una vida propiamente divina *—ego dixi: dii estis—* que para el cristiano dependan de la gracia de Dios.

De modo que el hombre separado de Dios exige y reivindica todo para sí, como si todo le fuese debido, como si fuera (y lo es, pero precisamente a condición de no centrarse sobre sí) el heredero de Dios.

3. El humanismo clásico y la actitud práctica de la criatura frente a su destino

Abordemos ahora el tercer problema, el de la actitud práctica de la criatura frente a su destino. ¿Cuál es esta actitud en la época que sigue al Renacimiento y a la Reforma?

Se advierte entonces una notable confluencia de las dos actitudes, pesimista y optimista, señaladas hace un momento, con el predominio lógico de la segunda.

La desdicha del humanismo clásico es el haber sido antropocéntrico, no el haber sido humanismo

Por una imprevista sutileza dialéctica, la concepción ultrapesimista que Calvino y Jansenio se habían formado de la naturaleza humana había de desembocar también en una posición que debemos llamar antropocéntrica.

El pesimismo desliga, en efecto, a la criatura de todo vínculo con un orden superior. Y entonces, *como es preciso vivir,* la criatura se acomoda convirtiéndose en centro, en su propia orden inferior. Tal fenómeno ha surtido efecto hasta en la esfera religiosa, con el protestantismo liberal del siglo XIX.

La actitud práctica de los hombres del Renacimiento no comenzó, ni mucho menos, por una ruptura con el cristianismo. Como el pesimismo de los reformadores hipertrofiaba el elemento cristiano

del pecado original, el optimismo del Renacimiento hipertrofiaba también otro elemento cristiano, pero contrario: la convicción del valor de este ser humano que es imagen viva de Dios. El sentido de la abundancia del ser, la alegría del conocimiento del mundo y de la libertad, el impulso hacia los descubrimientos científicos, el entusiasmo creador y la dilección por la belleza de las formas sensibles en la época del Renacimiento, proceden inextricablemente de fuentes naturales y cristianas. Una especie de euforia se apodera entonces del hombre, que se vuelve hacia los documentos de la antigüedad pagana, con una fiebre que los paganos no habían conocido; que cree poder abarcar la totalidad de sí mismo y de la vida, sin pasar por el camino del desprendimiento interior; que quiere el goce sin la ascesis, la fructificación sin la poda y sin la vivificación por la savia de aquel cuya gracia y cuyos dones pueden, únicamente, divinizar al hombre. Todo ello conducía a la escisión antropocéntrica.

Así, de manera general, el esfuerzo de la edad de cultura de que hablamos tendió a aquella rehabilitación de la criatura de que tratamos antes: rehabilitación de la criatura, sin embargo, que se replegaba sobre ella, como separada de su principio vivificador trascendente.

"Con el Renacimiento, hace subir al cielo el grito de su grandeza y de su hermosura; con la Reforma el grito de su angustia y de su miseria; de todos modos la criatura, gimiendo o rebelándose, reclama ser rehabilitada.

"Ahora bien, considerada en sí misma y con abstracción de sus maneras extraviadas, ¿qué significa esta reivindicación? La criatura reivindica el derecho de ser amada. Y Dios, cuyo amor, según la frase de Tomás de Aquino, infunde y crea la bondad en las cosas, ¿podía crear al hombre sin hacerle digno de ser amado? No digo preferido . . . Considerada en esta pura línea formal, tal reivindicación era conforme a las leyes del desarrollo de la historia.

"Una cierta exigencia divina trabaja así la época moderna. Podemos decir que se trata de una adquisición de conciencia y de un descubrimiento práctico de la dignidad propia de lo que está oculto en el misterio del ser humano."[5]

Muchos progresos se han realizado de este modo, pertenecientes ante todo al mundo de la reflexividad y a la *adquisición de conciencia de sí*, descubriendo, a veces por portillos, una espiritualidad propia al arte, a la poesía, a las pasiones mismas del hombre y a vicios de éste. La ciencia emprende la conquista de la naturaleza creada; el alma humana saca de su subjetividad un universo; el mundo profano se diferencia según su ley propia; la criatura se conoce. Y tal proceso, tomado en sí, era normal.

[5] *Science et Sagesse,* cap. III.

Por desgracia para la historia moderna, todo ese proceso ha sido dirigido por un espíritu antropocéntrico, por una concepción naturalista del hombre y una concepción o calvinista o molinista de la gracia y de la libertad. Y se ha realizado, finalmente, no bajo el signo de la unidad, sino bajo el signo de la división. Hemos aprendido, pues, por una experiencia de dolor y de catástrofe, y han ido a parar al infierno interior del hombre, víctima de sí mismo, indiscutibles enriquecimientos de civilización.

Olvidando que en el orden del ser y del bien es Dios quien tiene la iniciativa primera y quien vivifica nuestra libertad, el hombre ha querido hacer de su movimiento propio de criatura el movimiento absoluto primero, dando a su libertad de criatura la iniciativa primera de su bien. Forzosamente, pues, su movimiento ascensional se separaba desde entonces del movimiento de la gracia; y por ello la edad de que tratamos fue una edad de dualismo, de disociación, de desdoblamiento, edad de humanismo separado de la Ercarnación, en la que el propio afán de progreso había de tomar un giro fatal y contribuir por sí mismo a la destrucción de lo humano.

Diremos, por ello, que el vicio radical del humanismo antropocéntrico ha sido lo que tenía de antropocentrismo, no lo que tenía de humanismo.

Humanismo teocéntrico y humanismo antropocéntrico

Hemos llegado así a distinguir dos especies de humanismo teocéntrico o verdaderamente cristiano, y un humanismo antropocéntrico, del que son en primer término responsables el espíritu del Renacimiento y el de la Reforma. Acabamos de ocuparnos de esta segunda especie.

La primera de las señaladas reconoce que Dios es el centro del hombre, implica la concepción cristiana del hombre pecador y redimido, así como la concepción cristiana de la gracia y de la libertad, cuyos principos hemos recordado.

La segunda especie de humanismo cree que el hombre mismo es el centro del hombre y, por ello, de todas las cosas. Implica una concepción naturalista del hombre y de la libertad.

Si esta concepción es falsa, se comprende que el humanismo antropocéntrico merezca el nombre de humanismo inhumano y que su dialéctica deba ser mirada como la *tragedia del humanismo*. De esta dialéctica queremos aún decir unas palabras en la última parte de este capítulo. Desde tres puntos de vista diferentes podemos considerarla: según se refiera al hombre mismo, a la cultura o, finalmente, a la idea que el hombre se forja de Dios.

4. La dialéctica del humanismo antropocéntrico

Con respecto al hombre, puede advertirse que en los primeros momentos de la Edad Moderna, primero con Descartes y luego con Rousseau —y Kant—, el racionalismo había creado una imagen altiva y espléndida de la *personalidad* del hombre, infrangible, celosa de su inmanencia y de su autonomía y, finalmente, buena por esencia.

La tragedia del hombre

En nombre de los derechos y de la autonomía de esta personalidad, la polémica racionalista había condenado cualquier intervención externa en este universo perfecto y sagrado, tanto si tal intervención provenía de la revelación y de la gracia, como si arrancaba de una tradición de sabiduría humana, o de la autoridad de una ley cuyo autor no fuera el hombre, o de un soberano Bien que solicitase su voluntad, o, en fin, de una realidad objetiva que midiera y regulara su inteligencia.

Pero, en poco más de un siglo, ha declinado esa orgullosa personalidad antropocéntrica, deshaciéndose rápidamente, arrastrada en la dispersión de sus elementos materiales.

Señálase aquí un primer tiempo, significativo en el terreno de la biología, con el triunfo de las ideas darwinianas referentes al origen simiesco del hombre. Según esta manera de ver, el hombre no resultaba solamente el producto de una larga evolución de especies animales (lo que, después de todo, no es más que la cuestión secundaria, puramente histórica), sino que salía de esta evolución biológica *sin discontinuidad metafísica,* sin que, en un momento dado, comience con el ser humano algo completamente nuevo en la serie: una subsistencia espiritual que implique, en cada generación de un ser humano, la creación, por el autor de todas las cosas, de un alma individual, lanzada a la existencia para un destino eterno.

El darwinismo no ha podido quebrantar la idea cristiana del hombre y de la persona humana, apoyada en el dogma revelado, pero sí ha inferido un golpe mortal a la idea racionalista de la persona humana.

El segundo golpe, el golpe de gracia, podríamos decir, había de dárselo Freud en el terreno de la psicología (no me refiero a los métodos de investigación psicológica de Freud, en los que hay descubrimientos geniales, sino a su metafísica). El cristiano sabe que el corazón del hombre, como dice Pascal, está huero y lleno de inmundicia; esto no le impide reconocer su grandeza y su dignidad espirituales. Pero ¿en qué se ha convertido el hombre de nuestros días, para el pensamiento racionalista y naturalista? Tan bajo ha

descendido el centro de gravedad del ser humano, que ya no hay, propiamente hablando, personalidad para nosotros, sino tan sólo el movimiento fatal de las larvas polimorfas del institnto y del deseo —*Acheronta movebo,* dice Freud mismo—, y toda la bien regulada dignidad de nuestra conciencia personal parece una máscara engañosa. En definitiva, el hombre no es sino el lugar de cruce y de conflicto de una libido, ante todo sexual, y de un instinto de muerte. El misterio de vida dolorosa y de vida divina, que lleva impresa la huella de la faz del Creador, se convierte en enigma desesperante de las complicaciones de la muerte. El hombre, primeramente concebido como figura heroica y casi divina y, al mismo tiempo, como ser puramente natural, cae así, según la ley de todo paganismo, en una caricatura antinatural de su propia naturaleza, tanto más cruelmente flagelada cuanto más complacencia y piedad sentimental se ha tenido para ella. Trastornado, se hace un monstruo, un mostruo grato a sí mismo.

Después de todas las disociaciones y los dualismos de la edad humanista antropocéntrica —separación y oposición de la naturaleza y de la gracia, de la fe y de la razón, del amor y del conocimiento y, en la vida afectiva, del amor y de los sentidos—, asistimos a una dispersión, a una descomposición definitiva. Lo que no impide al ser humano reivindicar más que nunca la soberanía. Mas ya no para la persona individual, que por ninguna parte se encuentra ni se ve más que disociada y descompuesta. La persona individual está madura para abdicar en provecho del hombre colectivo, de esta gran figura histórica de la humanidad cuyo teólogo es Hegel, que se la representa en el Estado con su perfecta estructura jurídica, como Marx en la sociedad comunista con su dinamismo inmanente. Y, sin embargo, ¡qué renovación sobrevendría si no consintiera —y allá donde no consintiera— una tal abdicación!

La tragedia de la cultura

Consideremos ahora las cosas desde el punto de vista de la *cultura.* ¿Cuál ha sido, bajo este aspecto, la dialéctica propia del humanismo antropocéntrico?

Podemos distinguir tres aspectos o momentos, inseparablemente ligados, en lo que se llama la dialéctica de la cultura moderna.

Estos tres momentos se presentan en continuidad, a pesar de violentas oposiciones secundarias. Se han sucedido cronológicamente, mas también coexisten, mezclados unos a otros en grados diversos. Ya hemos tratado, en otro lugar,[6] de caracterizarlos.

En un primer momento (siglos XVI y XVII), en que la civilización

[6] Cf. *Religion et Culture, Du Régime temporel et de la Liberté.*

prodiga sus mejores frutos, olvidándose de las raíces de donde la savia asciende, se piensa que tiene que instaurar, por la sola virtud de la razón, un cierto orden humano, que es entonces aún concebido de acuerdo con el estilo cristiano heredado de las edades precedentes; estilo que se va haciendo forzado y comienza a viciarse. Éste es el momento *clásico* de nuestra cultura, el momento del naturalismo cristiano.

En un segundo momento (siglos XVIII y XIX), se ve que una cultura que se mantiene separada de las supremas medidas sobrenaturales tiene que tomar, necesariamente, partido contra ellas; se le pide entonces que libere al hombre de la superstición de las religiones reveladas y que abra a su bondad natural las perspectivas de una seguridad perfecta, debida al espíritu de riqueza que ha acumulado los bienes de la tierra. Es el momento del optimismo racionalista, el momento *burgués* de nuestra cultura, del que apenas estamos saliendo.

Un tercer momento (siglo XX) es el de la inversión materialista de valores, el momento *revolucionario*, en que el hombre, poniendo decididamente su fin último en sí mismo y no pudiendo soportar más la máquina de este mundo, emprende una guerra desesperada para hacer surgir, de un ateísmo radical, una humanidad completamente nueva.

Veamos más de cerca los caracteres de estos tres momentos.

El primero aparece como una inversión en el orden de los fines. La cultura, en lugar de orientar su bien propio, que es un bien terrestre, hacia la vida eterna, busca en sí misma su fin supremo, que es la dominación del hombre sobre la materia. Dios suministra la garantía de esta dominación.

El segundo momento aparece como un imperialismo demiúrgico respecto a las fuerzas de la materia. La cultura no comprende cuál debe ser su principal esfuerzo (el esfuerzo para perfeccionar la naturaleza del hombre mediante un proceso conforme a las profundas exigencias de ésta, es decir, mediante la perfección interior de una cierta sabiduría de conocimiento y de vida), se propone ante todo dominar la naturaleza exterior y reinar sobre ella por un proceso técnico, bueno en sí, pero que pasa a obtener la primacía. De él se espera que cree, gracias a la ciencia físico-matemática, un mundo material en que encuentre el hombre, según las promesas de Descartes, una perfecta felicidad. Dios se convierte en una idea.

El tercer momento consiste en un retroceso progresivo de lo humano ante la materia. Para reinar sobre la naturaleza sin tener en cuenta las leyes fundamentales de *su* naturaleza, el hombre queda realmente constreñido, en su inteligencia y en su vida, a subordinarse, cada vez más a necesidades, no humanas, sino técnicas, y a

energías de orden material que él pone en acción y que invaden el propio mundo humano. Dios muere para el hombre materializado, que piensa no poder ser hombre, o superhombre, más que si Dios no es Dios.

Sean las que fueren las ventajas obtenidas en otros aspectos, las condiciones de vida del ser humano se hacen así cada día más inhumanas. Parece que si las cosas continúan en ese sentido, la tierra será habitable —según la vieja expresión de Aristóteles— únicamente para las bestias o para los dioses.

La tragedia de Dios

Consideremos finalmente la dialéctica del humanismo antropocéntico por el lado de *Dios* o de la idea que el hombre se forma de Dios. Puede notarse que esta idea, en la medida misma en que deja de ser sostenida y purificada por la revelación, sigue el destino de la cultura. Hemos dicho que en el primer momento de la dialéctica humanista, Dios garantizaba la dominación del hombre sobre la materia. Es éste el Dios cartesiano. Aunque se mantenga entonces la trascendencia divina, ésta es comprendida humanamente, univocamente, con una razón geométrica incapaz de elevarse a la intelección analógica. Por ello esta trascendencia comienza a decaer.

Jansenio, en el extremo opuesto del racionalismo, afirmaba ya la trascendencia inescrutable de la majestad divina, pero a condición de que echase por tierra y destrozara a la razón: sólo reconocía a la razón sacrificándose a sí misma. ¿Y por qué? Porque la razón del teólogo de la edad clásica ha perdido el sentido de la analogía, se ha hecho una razón geométrica, enemiga del misterio, como la razón del filósofo de aquella misma edad. O la razón reconoce el misterio y se aniquila, o rehusa aniquilarse y niega el misterio.

Para Descartes, Dios es el fiador de la ciencia y de la razón geométrica y su idea es la idea más clara. Y, sin embargo, el infinito divino es declarado absolutamente inescrutable: somos ciegos para él, de manera que en el racionalismo cartesiano se presenta ya un germen de agnosticismo: Dios obra por una pura plenitud de eficiencia, sin ordenar las cosas a un fin; y su libertad despótica, lo mismo que habría podido hacer círculos cuadrados y montañas sin valles, regula el bien y el mal por un acto arbitrario.

A despecho de sus polémicas contra el antropomorfismo, Malebranche se representará la gloria de Dios (el más misterioso de todos los conceptos, que se refiere a las profundidades del amor increado) como la de un monarca o de un artista que ha conquistado la fama por sus obras y hace admirar en ellas su propia perfección. Y asimismo Leibniz querrá que la perfección del divino artesano sea juzgada a la medida de la perfección de la obra (que debería también

ser divina) y tratará de justificar a Dios mostrando que las vías de la Providencia concuerdan con la razón de los filósofos.

Hemos dicho que, en el segunda momento de la dialéctica humanista, Dios se convierte en idea. Éste es el Dios de los grandes metafísicos idealistas. Rechazada la trascendencia divina, ocupa su lugar una filosofía de la inmanencia. Con Hegel, Dios aparecerá como el límite ideal del desarrollo del mundo y de la humanidad.

Finalmente, en el tercer momento de la dialéctica humana, Nietzsche sentirá la terrible misión de anunciar la *muerte de Dios.* ¿Cómo podría Dios vivir aún en el mundo en que su imagen, es decir, la personalidad libre y espiritual del hombre, está a punto de ser borrada? El ateísmo ruso contemporáneo es la forma que mejor representa a este momento del humanismo antropocéntrico.

Llegados a este término de una evolución histórica secular, nos hallamos en presencia de dos *posiciones puras:* la posición *atea pura* y la posición *cristiana pura.*

II

UN NUEVO HUMANISMO

Hemos dicho que al fin de la dialéctica del humanismo antropocéntrico nos encontramos en presencia de dos posiciones puras: ateísmo y cristianismo.

Querríamos hablar de ellas en la primera parte de este capítulo, examinando en particular importantes problemas ligados a la primera.

Llegaremos después, en la segunda parte, a cuestiones que ya no se refieren a la Edad Media, ni tampoco a la época moderna, sino a la nueva edad de cristiandad cuyo carácter y fisonomía podemos presentir a través de los típicos cambios sobrevenidos en el siglo xx.

1. Las raíces del ateísmo soviético

Habré de extenderme bastante sobre los problemas concernientes al ateísmo como fuerza histórica, considerándolo en su aspecto militante. El comunismo ruso nos suministra de él un típico ejemplo, en la historia de estos últimos años (lo cual no supone que sean menos pérfidas las formas seudorreligiosas –y aun seudocristianas– del ateísmo; fácilmente lo mostraría un estudio de las doctrinas racistas). Nos plantearemos primero las razones profundas del ateísmo ruso contemporáneo; luego examinaremos el problema filosófico suscitado por el ateísmo, y buscaremos finalmente su significación cultural.

Significación "religiosa" del comunismo

A veces nos preguntamos por qué las soluciones sociales comunistas (que se refieren a la organización del trabajo en este mundo y de la comunidad temporal) no pueden ser desligadas del ateísmo, que es una posición religiosa y metafísica.

Creemos poder contestar a esta pregunta diciendo que el comu-

nismo, considerado en su espíritu y en sus principios, tal como existe (y ante todo el comunismo de las Repúblicas Soviéticas), es un sistema completo de doctrina y de vida que pretende revelar al hombre el sentido de su existencia, respondiendo a todas las cuestiones fundamentales que la vida plantea y manifestando un poder sin igual de envolvimiento totalitario. Es una religión, y de las más imperiosas, segura de que será llamada a subsistir a todas las demás religiones; una religión atea cuya dogmática la constituye el materialismo dialéctico y cuya expresión ética y social es el comunismo como régimen de vida. Por ello el ateísmo no resulta exigido (sería incomprensible) como consecuencia necesaria del sistema social; es, por el contrario, supuesto como principio de aquél. Es su punto de partida [1] y, por ello, el pensamiento comunista lo sostiene tan ardorosamente, como principio que estabiliza sus conclusiones prácticas y sin el cual perderían éstas su necesidad y su valor.[2]

[1] Históricamente, el ateísmo se halla también en el punto de partida del pensamiento del mismo Marx. Marx ha sido ateo antes de ser comunista. Más aún, la idea-madre del ateísmo de Feuerbach fue la que, traspasada del orden de la crítica religiosa al de la crítica social, determinó la adhesión de Marx al comunismo. M. Auguste Cornu ha mostrado muy bien (*Karl Marx, de l'hégélianisme au matérialisme historique*, París, Alcan, 1934), que la génesis del comunismo en Marx no es de orden económico, como en Engels, sino de orden filosófico y metafísico: el hombre ha sido desposeído de sí mismo y de su trabajo por la propiedad privada, como fuera desposeído de sí mismo por la idea de Dios —donde él proyecta su propia esencia— y por la religión. En un primer momento, Marx, en dependencia de Feuerbach, ha concebido la alienación debida a la propiedad privada según el tipo de alienación debida a la religión; y después, en un segundo momento, se ha inclinado, contra Feuerbach, a considerarla como primera de hecho y condicionadora de la otra (materialismo histórico): de ella, como condición primera, proviene la alienación del hombre en Dios. Hay que hacer cesar (comunismo) la alienación del trabajo; tras ello vendrá como un corolario (ateísmo) la cesación de la otra alienación. "Por la abolición de la propiedad privada y la supresión de toda alienación, el comunismo señalará el retorno del hombre a la vida humana; como la alienación se produce a la vez en el dominio de la conciencia y en el de la vida concreta, la emancipación económica y social, el comunismo, tendrá como corolario necesario la emancipación religiosa, el ateísmo" (Cornu, *op. cit.*, p. 339; según el manuscrito de 1844, *Economía política y filosofía*). Y es que, en realidad, el materialismo histórico y el comunismo tal como Marx lo concibió en el instante mismo en que le entregara su pensamiento y su corazón, tienen por raíz el ateísmo de Feuerbach.

[2] Se nos ha objetado, por el lado comunista (Georges Sadoul, *Commune*, diciembre, 1935), que el marxismo es —sin duda— "entera y totalmente ateo", pero que el ateísmo es en él una consecuencia y no un punto de partida. Consecuencia, ¿de qué? Del "reconocimiento de la lucha de clases como hecho". No se percibe fácilmente cómo, del reconocimiento de ese hecho —la lucha de clases—, pueda pasarse a la conclusión de que Dios no exista. Ciertamente, el odio al "enemigo de clase" puede entrañar, asociativamente, el detestar su religión y todo lo qu parezca un signo

¿Cómo tal ateísmo de principio se ha constituido en lógico enlace con una cierta concepción social? Esto es lo que desearíamos examinar. Una dificultad, sin embargo, se presenta, capaz al parecer de detener esta investigación en sus comienzos: si nos situamos en el punto de vista simplemente psicológico y consideramos el actual estado de espíritu (1935-1936) de los comunistas, especialmente en Francia, tendremos la impresión de que, si muchos de ellos han acogido con satisfacción las nuevas orientaciones del Partido respecto a la colaboración con los creyentes, ello ocurre porque, contra lo que acabamos de insinuar, el comunismo no tiene a sus ojos significación alguna metafísica o religiosa, sino tan sólo de ética económico-social, quizá no más de técnica de transformación del régimen económico. Ésta es la única fe que sienten y si a ella intentan atraer a los "hermanos separados" de quienes la disciplina de su partido les obligaba anteriormente a apartarse, *a priori,* porque eran cristianos, es natural que experimenten una especie de alegría y de exaltación; puesto que en ello ven una promesa de expansión apostólica y una satisfacción del natural deseo de comunicación humana y de fraternización, que hay en todo hombre.

Ésta es, según creemos, la realidad de sentimientos sinceros, aunque ligados a una obediencia, que experimentan hoy cierto número de jóvenes comunistas. Aun cuando ellos mismos, al plantearse la cuestión, hayan de percatarse de que al propio tiempo —y como para no crear dificultades a tal entusiasmo— se dejan en la penumbra ciertos datos fundamentales, por una especie de censura involuntaria cuyo efecto es retrasar o impedir la percepción consciente. En primer lugar, falta el planteamiento a plena luz de los problemas de naturaleza filosófica subyacente, que su fe revolucionaria supone resueltos; ya que su posición atea se ha hecho tan total e incondicio-

---

de su existencia. Pero vamos aquí en busca de una secuencia filosófica, no de conexiones nerviosas o viscerales.

¿Disminuye la religión la eficiencia combativa del proletariado? Aun si ello fuera cierto (en el sentido de que la verdadera religión, en efecto, levanta obstáculos al odio, confundido con la eficiencia combativa), habría todavía una buena distancia entre ese aserto y el de la inexistencia de Dios. Si aparecen ligados en el espíritu de un pensador como Marx, es porque ha partido, como lo reconoce, de "la concepción materialista del mundo". Y ésta le prohibía, ciertamente, hacer de la lucha contra la religión el primer artículo de su programa social (puesto que a sus ojos, por el contrario, la desaparición del régimen de propiedad privada es lo que entrañará la desaparición de la religión). Pero no es ésta la cuestión que nos ocupa. Lo que nos preguntamos es: si el ateísmo no está en la raíz misma de la concepción materialista del mundo. Celebraríamos que esta cuestión fuera también examinada por los comunistas. Quizá conduciría a algunos a interrogarse sobre el valor de su ateísmo.

nada, tan separada de las circunstancias de sus propios orígenes, que ya se presenta a sus ojos, por sí misma, como una verdad *per se nota* o como un dato de experiencia. Se han instalado en el terreno del ateísmo como si fuera el único sobre el que se puede construir y como si no hubiera sido menester un cierto rodeo filosófico para llegar a ese terreno. En resumen, no ven en el ateísmo ni en la concepción materialista del mundo objeto alguno de problema; por ello no tienen conciencia del proceso metafísico que dichas posiciones lógicamente implican.

Esto mismo confirma el aserto de que la fe en la revolución comunista presupone una realidad, un universo total de fe y de religión, en cuyo seno aquélla se edifique. Pero este universo es para ellos tan natural que no se toman el cuidado de representárselo. Además, esa religión y esa fe, por ser ateas, no les parecen religión, ni fe tampoco, por presentarse como expresión de la ciencia. No tienen, pues, el sentimiento de que el comunismo sea para ellos una religión, aunque lo sea en realidad. El religioso perfecto reza tan bien que ignora él mismo que reza. El comunismo es tan profundamente, tan substancialmente una religión –terrestre– que ignora ser religión.

Naturalmente intolerante, como toda religión firmemente dogmática (para hacer tolerante una religión firmemente dogmática es necesaria la dilección sobrenatural), esa religión convoca actualmente para una acción temporal a los fieles de otras religiones cuyo fin último está en el cielo; y considera la hipótesis en que les reconocería realmente sus libertades en la ciudad temporal (en la francesa, ya que no en la rusa). He aquí una paradoja psicológica de la que conviene tomar nota y que, considerada en sí misma, cualesquiera que sean las razones de táctica y de maquiavelismo político que la hayan provocado, tiene indiscutible significación humana: precaria, sin embargo, puede temerse; pues precarias, en efecto, son aquellas buenas disposiciones en cuanto se trata de una religión ordenada, entera y exclusivamente, a fines terrestres y respecto a la cual la menor divergencia u oposición concerniente a la "línea general" definida en relación con sus fines, la quebranta en sí misma y pone en conmoción el sentido de lo sagrado en los fieles. Está en la lógica de las cosas el que un día u otra se levante contra los fieles de otras religiones un odio y una vindicta religiosa, por poco que pretendan apartarse de la línea, como sucede generalmente con todo discrepante político.

No son, sin embargo, estas cuestiones de psicología concreta las que aquí hemos de examinar, sino el contenido y la enjundia de las doctrinas objeto de nuestras consideraciones. Desde el punto de vista del contenido de las doctrinas, en sí mismo y en su íntima estructura, decimos que el comunismo depende, como de un primer

principio, de un pensamiento ateo y antirreligioso; las raíces y el desarrollo de ese ateísmo y de esa oposición a la religión es lo que tenemos que entender.

Aún importa precisar más. Entre los elementos originarios del comunismo hay también elementos cristianos. Santo Tomás Moro tenía ideas comunistas. El comunismo en sus fases preparatorias no ha sido siempre ateo. La idea misma de comunión, que le da su fuerza espiritual y que quiere realizar en la vida social terrestre (y en efecto debe realizarse en ella, más no exclusivamente en ella, ni demoliendo la vida en que de modo más perfecto se realiza según las más elevadas aspiraciones de la persona humana), la idea misma de comunión, decimos, es una idea de origen cristiano. Como son virtudes cristianas desquiciadas, las "virtudes enloquecidas" de que hablaba Chesterton, y es el espíritu de fe y de sacrificio y son las energías religiosas del alma lo que el comunismo se afana en aprovechar para su propia obra, sintiendo la necesidad de todo ello para subsistir.

El resentimiento contra el mundo cristiano

Lo que hay ahí de absolutamente típico es: que el pensamiento comunista, tal como se ha constituido en la segunda mitad del siglo XIX y existe hoy en día, ha incorporado esas energías de origen cristiano a una ideología atea, cuya estructura inteligible se vuelve contra las creencias cristianas. ¿Por qué sucede así? Porque según creemos, en el origen —y ante todo por culpa de un mundo cristiano infiel a sus principios— se encuentra un profundo *resentimiento* contra el mundo cristiano; y no sólo contra él, sino también (y ahí está la tragedia) contra el mismo cristianismo que, trascendiendo del mundo cristiano, no debería ser confundido con él; y contra toda concepción emparentada —aunque lejanamente— con lo que se podría denominar el platonismo natural de nuestra inteligencia. Y me apresuro a añadir (puesto que, además, yo no soy precisamente platónico) que el platonismo en cuestión se reduce a lo que Platón supo obtener del fondo universalmente humano: si hablo aquí de un platonismo natural de nuestra inteligencia es sólo en cuanto ésta naturalmente se inclina a admitir verdades eternas y valores trascendentes.

Acabo de decir que el mundo cristiano es cosa distinta del cristianismo. El adquirir clara conciencia de esta distinción me parece esencial. La palabra *cristianismo,* como la palabra *Iglesia,* tiene una significación religiosa y espiritual, designa una fe y una vida sobrenatural.[3] Por las palabras *mundo cristiano,* al contrario, entendemos

[3] La palabra *Iglesia* designa el "cuerpo místico de Cristo", a la vez visible en su configuración social y divino en su alma, y cuya vida propia es de orden sobrenatural. Acontece que el "mundo temporal cristiano" haga llegar, no hasta el corazón de la Iglesia, pero a las regiones más o

una cosa temporal y terrestre, que se refiere al orden, no de la religión misma, sino de la civilización y de la cultura. Es un cierto conjunto de formaciones culturales, políticas y económicas, características de una época dada de la historia y cuyo espíritu típico se debe principalmente a los elementos sociales con papel rector y preponderante de ese conjunto: el clero y la nobleza en la Edad Media, la aristocracia y la realeza bajo el Antiguo Régimen, la burguesía en los tiempos modernos. Cuando el filósofo de la cultura aborda la cuestión del mundo cristiano, lo que aborda no es el capítulo de la verdad *del cristianismo,* sino el de las responsabilidades temporales *de los cristianos.* Pues bien, había para el mundo cristiano una tarea temporal, una tarea terrenal por realizar, ya que una civilización, en cuanto tal, está ordenada a un fin específicamente *temporal;* tarea terrenal *cristiana,* puesto que esta civilización es por hipótesis una civilización cristiana, ya que el mundo de que se trata ha recibido la luz del Evangelio. La tarea temporal del mundo cristiano es trabajar aquí abajo en una realización social-temporal de las verdades evangélicas, pues si el Evangelio concierne ante todo a las cosas de la vida eterna y trasciende infinitamente de toda sociología y de toda filosofía, nos da —no obstante— las reglas soberanas de conducta de nuestra vida y nos traza un cuadro moral muy preciso de nuestra conducta aquí abajo, al que toda civilización cristiana, si quiere merecer este nombre, debe tratar de conformar la realidad social-temporal, según las diversas condiciones de la historia cual se dan en los distintos momentos del curso de ésta en los distintos tiempos y lugares.

Una realización social-temporal de las verdades evangélicas... ¿No parece irrisoria la expresión, enfrentada a las estructuras temporales de los siglos modernos y, en particular, del XIX? Cuando se medita sobre esas cosas se inclina uno a afirmar que el mundo cristiano de los tiempos modernos ha faltado al deber de que acabamos de hablar. De manera general, ha encerrado la verdad y la vida en una parte limitada de su existencia: en las cosas del culto y de la religión y, entre los mejores, al menos, en las cosas de la vida interior. Las de la vida social, económica y política, las ha abandonado a su propia ley carnal, substraída a la luz de Cristo. Marx, por ejemplo, "tiene razón al decir que la sociedad capitalista es una sociedad

---

menos extensas de su estructura humana, las impurezas procedentes del espíritu del mundo: de la embriaguez de la magnificencia y de la "virtud" en la época del Renacimiento, del espíritu burgués en el siglo XIX. Entonces, puesto que las "puertas del infierno" no pueden prevalecer contra ella, vienen las purificaciones. Los santos reclamaban en vano, desde tres siglos atrás, la reforma de la Iglesia, cuando sobrevino la gran tempestad luterana.

anárquica en que la vida se define exclusivamente como un juego de intereses particulares. Nada es más contrario al espíritu cristiano".[4]

De ahí al *resentimiento* de que hemos hablado: resentimiento contra quienes no han sabido realizar la verdad de que eran portadores, resentimiento que surge contra esta misma verdad.

Primer tiempo del proceso de substitución. — La rehabilitación de la causalidad material

Lo que en consecuencia se produce es un proceso de *substitución*. ¿Cómo se ha producido? Ha sido, ante todo, obra del marxismo. Como puede verse en varios tiempos.

En primer lugar, la tarea propia del marxismo como doctrina de resentimiento ha sido, según se ha dicho, denunciar la "mentira de las ideas elevadas"; pretender proceder a una ejecución radical del idealismo, lo mismo como doctrina metafísica (esto nos da poco que sentir) que como una simple afirmación (y ya es cosa distinta) del valor de lo inmaterial en general. En resumen, es un *inmanentismo realista absoluto* y esa vasta proliferación no hubiera sido posible sin Hegel.

Marx aparece, en un sentido, como el más consecuente de los hegelianos; pues si "todo lo que es racional es real" y si la realidad histórica, es decir, la existencia temporal, absorbe entera y absolutamente —por identidad con él— todo el orden "ideal", mirado antaño como intemporal y confundido en adelante con el ser de razón lógico y su movimiento propio, entonces está justificada la inversión que, siguiendo a Feuerbach, hizo sufrir Marx a la dialéctica hegeliana. Y así como la filosofía debe hacerse práctica, no en sentido aristotélico, sino en el de que la filosofía especulativa ha de dar lugar a un pensamiento comprometido en la *praxis* y ser, por su misma esencia, una actividad transformadora del mundo,[5] el movimiento dialéctico debe asimismo absorberse, en adelante, enteramente en la "materia", es decir, en la realidad histórica separada de todo elemento trascendente y considerada ante todo en sus primordiales estructuras concretas.

[4] N. Berdiaeff.

[5] "La cuestión de saber si el pensamiento humano puede alcanzar una verdad objetiva, no es cuestión teórica, sino práctica. En la *praxis* es donde el hombre debe mostrar la verdad, es decir, la realidad, el poder, la precisión de su pensamiento. La controversia sobre la realidad o no realidad del pensamiento aislado de la *praxis* es una cuestión puramente escolástica. Los filósofos no han hecho hasta ahora más que dar diferentes interpretaciones del mundo; lo que importa es transformarlo" *(Tesis II y XI sobre Feuerbach)*. "En cuanto la realidad (la actividad práctica) se expone, la filosofía autónoma pierde sus medios de existencia" (*Die deutsche Ideologie, Trozos escogidos de Marx*, París, Gallimard, 1934, p. 75).

Claro que el materialismo de Marx no es el materialismo vulgar, ni el de los materialistas franceses del siglo XVIII ni el materialismo mecanicista; pero —a los ojos de un metafísico— por su calidad bien hegeliana y por confundirse con un inmanentismo perfecto, no es menos real ni menos profundo. Puédese, para tratar de comprender su alcance, como lo hemos indicado otro tiempo a propósito de Georges Sorel, recurrir a la distinción aristotélica de la causa formal y de la causa material. El absurdo desconocimiento idealista o angelista de la causalidad material había de conducir por reacción a una revancha de ésta, justificada en su origen, igualmente insostenible en su resultado: pues ambas causalidades se requieren *juntas* como principio de explicación. Empleando, pues, el lenguaje aristotélico, diremos que el marxismo procede de una apercepción en cierto modo vengadora de la importancia de la *causalidad material*, es decir, de manera muy general, del papel de los factores materiales en el curso de la naturaleza y de la historia. Esta causalidad material pasa a primer término, se convierte en actividad-madre, por integración de la dialéctica.

En el orden histórico y social, ¿qué representa la causalidad material? Es el proceso de las actividades humanas de orden económico. Juega en realidad un papel de importancia esencial; y no será un aristotélico quien lo ponga en duda. Pero Marx le hace jugar el papel *capital* y primeramente determinante.

Marx ha visto la importancia esencial de la causalidad material, pero ha hecho de ella la causalidad pura y simplemente primera

Entiendo que habría que revisar la interpretación corriente del materialismo histórico, según la cual todo lo demás, toda la "ideología", la vida espiritual, las creencias religiosas, la filosofía, el arte, etcétera, no es sino un epifenómeno de lo económico. Esta interpretación es la del marxismo vulgar; y lejos de nosotros el desdeñarla, pues se ha convertido en una fuerza histórica al pasar a la opinión de un gran número. Pero el propio Marx veía las cosas más profundamente; y así como puede hablarse de un primer impulso suyo "espiritualista" (su indignación contra la condición del hombre bajo las cosas nacidas de él y de sus trabajos, y aun convertido también en cosa), también debe decirse que, a despecho de ciertas fórmulas, ha creído siempre en una acción recíproca entre los factores económicos y los demás factores;[6] lo económico, tomado aparte, no era, pues, para él, el único resorte de la historia.

[6] Con razón se ha citado abundantemente, en los últimos tiempos, este texto de Engels: "Marx y yo mismo debemos cargar con la responsabilidad del hecho de que, a veces, los jóvenes concedan más peso que el

Sin embargo, en un segundo momento de reflexión crítica, por una consideración más atenta, resulta que la evicción de la primacía metafísica del acto sobre el poder, de la forma sobre la materia y, consecuentemente, la evicción de la autonomía propia de las energías espirituales, esta doble evicción que caracteriza metafísicamente al materialismo, está inevitablemente ligada, como antes sugeríamos, al radical inmanentismo realista [7] de Marx.

Por una parte, en efecto, la intuición profunda que ha tenido Marx de las condiciones de heteronomía o de alienación de la fuerza-trabajo en el mundo capitalista, así como de la deshumanización que afecta simultáneamente al poseedor y al proletario, esa intuición que nos parece el gran relámpago de verdad que atraviesa toda su obra,[8] ha sido inmediatamente conceptualizada por él en una metafísica monista antropocéntrica, en la que el trabajo hipostasiado se convierte en esencia misma del hombre, y el hombre –recuperando su esencia por la transformación de la sociedad– está llamado a revestirse de los atributos que la "ilusión" religiosa confería a Dios.[9] Si deben, pues, cesar la servidumbre económica y la condición inhumana del proletariado, ello no se pide en nombre de la persona humana (cuya dignidad es realmente de base espiritual y sólo tiene exigencias imperiosas respecto a las condiciones económicas por estar suspendida, en definitiva, de bienes y derechos trascendentes); sino en nombre del hombre colectivo, para que encuentre en su propia vida colectiva y en la libre disposición de su propio trabajo colectivo, una liberación absoluta –en verdad, la *aseitas* [10]–, edificando en sí mismo, en definitiva, el titanismo de la naturaleza humana.

---

debido al aspecto económico. Frente a nuestros adversarios, necesitábamos subrayar el principio esencial por ellos negado, y entonces no siempre hallábamos tiempo, ni lugar, ni ocasión de hacer justicia a los demás factores que participan en la acción recíproca" (F. Engels, carta del 21 de septiembre de 1890).

[7] El inmanentismo de Hegel es ya, como tal, un materialismo virtual, cuya aparición era impedida únicamente por el idealismo.

[8] Cf. el estudio de Paul Vignaux, "Retour á Marx" (*Politique,* noviembre, 1935). La tarea adecuada en un crítico cristiano del marxismo, sería despojar a aquella intuición de los errores filosóficos en función de los cuales se ha conceptualizado en Marx. Una tarea tal se impone aún más si se tiene en cuenta que a pesar de la aversión de Marx al cristianismo, aquella intuición en sí está preñada de valores judeo-cristianos.

[9] Semejante ambigüedad vuelve a encontrarse –y por razones parecidas– en el plano económico. Marx vio que el régimen capitalista vive de hecho sobre el principio contra la natura de la fecundidad del dinero; y bloqueó esta visión con una teoría inexacta y "monista" del valor y del provecho.

[10] "El comunismo [. . .] siendo un naturalismo acabado [. . .] es el verdadero fin de la querella entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre, es el *verdadero fin de la querella entre la existencia y la*

Por otra parte, si el factor económico tomado aparte no es para Marx el único resorte de la historia, el dinamismo esencial del que la evolución procede (que es el de las contradicciones económicas y de los antagonismos sociales engendrados por el régimen de producción) continúa siendo el factor económico que desempeña el papel *significativo* y primeramente determinante [11] respecto a las diversas superestructuras en acción recíproca con él.[12] ¿Y cómo había de

---

esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad; entre el individuo y la especie. Resuelve el misterio de la historia y sabe que lo resuelve." (Notas preparatorias a la *Sagrada Familia; Trozos escogidos,* p. 229.)

El "verdadero fin de la querella entre la existencia y la esencia" es la *aseitas,* la perfección de una esencia que es el acto mismo de existir. Cuando empleamos esta palabra y cuando decimos que, en las perspectivas del marxismo, el movimiento de la historia y de la revolución tiende a conferir al hombre colectivo y a su dinamismo los atributos —y en particular la aseidad— que la religión confiere a Dios, es claro que tal manera de hablar se refiere a lo que significan *para nosotros* las ideas de Marx. Nadie se asombrará de que, para guiar nuestro trabajo filosófico, hayamos recurrido a nuestro propio lenguaje filosófico y no al de Marx, aun cuando se tratase de criticar el marxismo. En virtud de este mismo derecho, a propósito del materialismo histórico, recurrimos al concepto aristotélico de causalidad material. Además, la génesis misma de las ideas de Marx, a partir de las de Feuerbach, es decir, a partir del cristianismo *negado y vuelto del revés,* nos autoriza a emplear aquí el vocabulario de la filosofía cristiana.

[11] Digo primeramente determinante, no en cuanto al contenido intrínseco de las superestructuras —Marx no se preocupó como Freud de dar una explicación del contenido del arte o de la religión (los marxistas más o menos ortodoxos habían de mostrarse, por una inevitable pendiente natural, menos discretos)—, sino en cuanto a su *evidencia* y a su energía histórica, y a su significación real para la vida humana.

En lo referente a la religión, por lo demás, Marx presuponía que la crítica de Feuerbach era decisiva; esto queda visible en *El Capital* (cf. *Trozos escogidos,* París, Gallimard, 1934, pp. 126-127. Las citas corresponden a dicha colección, fácil de consultar; véase también la nota 1 de este capítulo).

[12] Cf. *Trozos escogidos,* pp. 67, 89-92, 117, 125-128. Desde 1842, el joven Marx afirmaba ya que toda su filosofía, antes de actuar sobre su época, está engendrada por las necesidades y las tendencias de ésta, que expresa a su manera (A. Cornu, *op. cit.,* p. 175). Esta idea, que puede ser entendida así en un sentido exacto, pesará cada día más hasta el descubrimiento del materialismo histórico, que consiste precisamente en atribuir a la dialéctica de la economía el papel primeramente determinante.

No se diga que, en virtud del proceso dialéctico, que es acción y reacción, no puede haber allí determinación primera de supraestructura por la infraestructura. El proceso dialéctico interesa ante todo a *las tradiciones y los antagonismos engendrados por el régimen mismo de la producción;* y si hay acción recíproca entre la infraestructura, y la supraestructura, desde el momento en que se elimina toda realidad transcendente y todo valor transcendente que pudiera dar a ésta una existencia autónoma, ya no tiene su principio primero de determinación existencial sino en la infra-

ser de otro modo habiéndose eliminado —con toda trascendencia en general— la trascendencia del objeto propio que le da consistencia? [13] Desde entonces pierden tales superestructuras su propia autonomía; para existir y actuar en la historia no están solamente condicionadas por lo económico y lo social; de ellos reciben su determinación primera y su sentido, su significación real para la vida humana.

Y es bien cierto que las condiciones económicas —como, en general, todas las condiciones de orden material— importan fundamentalmente al destino de las actividades espirituales entre los hombres y tienden constantemente a enfeudárselas, formando con ellas el cuerpo común en la historia de la cultura. El cinismo de Marx como el de Freud, ha revelado desde ese punto de vista no pocas verdades.[14] Mas no tiene sentido alguno el tomar un condicionamiento material, por real que sea, como la razón primeramente determinante —aunque sólo fuera en cuanto a la existencia en la historia— de una actividad es-

---

estructura, sobre la que reacciona; y sólo en ella encuentra su significación real para la vida humana.

"Así la moral, la religión, la metafísica y demás ideologías —y las formas de conciencia que les corresponden—, ya no conservan por largo tiempo su apariencia de autonomía. No tienen historia ni desarrollo; los hombres son quienes —desarrollando su producción material y su comercio material— modifican, al propio tiempo que esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" *(Die deustche Ideologie)*. "Sobre las diversas formas de la propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se eleva toda una superestructura de impresiones, de ilusiones, de maneras de pensar y de concepciones diversas de la vida, moldeadas de modo específico. La clase entera las crea y las forma partiendo de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo aislado a quien se transmiten por tradición y educación, puede imaginarse que son ellas la razón determinante y el punto de partida de su acción" (*Des Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Trozos escogidos*, pp. 90-91). El *Manifiesto comunista* insiste sumariamente en la misma doctrina (pp. 92-94 de la edición Molitor, París, Costes, 1934).

[13] En el caso de la religión, de la metafísica y de las artes de lo bello, tal trascendencia es manifiesta; y aun en el caso de la ciencia existe también, puesto que en ella, tomada en el sentido moderno de la palabra, se vuelve a encontrar aún la ordenación de espíritu a los inteligibles, cuya necesidad —según esta parte de platonismo que Aristóteles salvó— es, como tal, superior al tiempo.

[14] Puede así decirse, con Henri de Man, que "aplicada al comportamiento social de la burguesía capitalista, la doctrina de las ideologías formulada por Marx es, indudablemente, verdadera"; mas, con el mismo autor, hay que añadir que no acaece lo mismo "si se deja de considerar el comportamiento social de una clase para atender a la supraestructura *espiritual* de una época, o bien, cuando se pretende sacar de ideologías de *camouflage* y de fuga, propias de la época capitalista, la conclusión de la existencia de fenómenos análogos, en una época anterior" (Henri de Man, *L'Idée socialiste*, París, Grasset, 1935, p. 125).

piritual, y como aquello que ante todo descubre su significación a la vida humana.[15]

Hay que tener en cuenta, ciertamente, la posición polémica que adoptó Marx y que en sí misma entrañaba un hiperbolismo provocador; sin duda Marx, en su ardiente polémica con el idealismo, llamó materialismo a lo que frecuentemente hubiera merecido más bien el nombre de realismo; poco importa eso, sin embargo, respecto a los caracteres doctrinales que acabamos de indicar; mejor dicho, importa mucho que el problema mismo de una distinción posible entre realismo y materialismo no haya surgido, ni por un instante, en el espíritu de Marx; pero toda su fisonomía es de esencia polémica, de suerte que no es en ella un accidente la hipérbole polémica.

Resulta, de hecho, que considerado no separadamente, sino, al contrario, con todas las superestructuras que, aunque obrando sobre él, están determinadas primitivamente por él, lo económico— quiero decir aquel tejido de relaciones humanas y de energías humanas que para Marx constituye, y con razón, la realidad soslayada del proceso económico— es erigido en razón última de la historia. "La concepción materialista de la historia, según la cual las condiciones y formas de la producción determinan la formación y evolución de las sociedades humanas, constituye el principal elemento de la doctrina de K. Marx."[16] Lo que distingue al marxismo no es sólo el enseñar la preponderancia de lo económico —error que otras escuelas también han cometido y cometen—; es el hacer depender de ese absoluto material (humano material), en movimiento dialéctico, todas las formas de vida, con todos sus valores y toda su eficiencia, que no se niegan pero se esclavizan. Volviendo al léxico conceptual de Aristóteles, diremos que la causalidad material se ha convertido así en causalidad pura y simplemente primera.

Segundo y tercer tiempo del proceso de substitución. El dinamismo de la materia y la misión redentora del proletariado

De ella, de esa causalidad material, se espera, en segundo lugar, la *salvación;* y como la realización del reino de Dios. Relegando a la materia el dinamismo de la dialéctica hegeliana, se pensará que el proceso económico —no automáticamente, sino con todas las energías que engendra y que reaccionan sobre él (y ante todo con las energías de la conciencia revolucionaria)— debe conducir al imperio

[15] "Este modo de producción (el capitalismo) es, por esencia, cosmopolita, como el cristianismo. El cristianismo es, en consecuencia, la religión especial del capital" (*Trozos escogidos,* p. 128). Semejante frase es ya un notable "test" de las posibilidades de despropósito contenidas en el materialismo histórico (Cf. *Ibíd.,* p. 126).

[16] A. Cornu, *op. cit.,* Introd., p. 1.

de la razón, a la eliminación de la esclavitud del hombre bajo las fuerzas irracionales, a la victoria del hombre sobre la necesidad, a la dominación —por el hombre— de su propia historia. Al final de este desarrollo, el hombre social será dueño absoluto de la historia del universo. La convergencia del mesianismo, a la vez judío y hegeliano, de Karl Marx y el mesianismo ruso, había de resultar, desde este punto de vista, singularmente significativa.

Finalmente, en el tercer tiempo, ¿por qué mediador tendrá lugar esa redención? Por el proletariado. La teoría de la lucha de clases aparece, en Marx, como una especie de revelación; porque tal como la concibe, implica esencialmente ese mesianismo: el proletariado no solamente está puro del pecado original de explotación del hombre por el hombre, sino que, precisamente, por desprovisto de todo y en lo más bajo de la historia, es portador de la liberación humana, víctima mesiánica cuyo triunfo será la victoria definitiva sobre todo cuanto oprime a la humanidad; como una resurrección de entre los muertos. Berdiaeff se complace en señalar la presencia de este elemento escatológico en el pensamiento comunista revolucionario, y bien pronto hemos de volver sobre ello: en el seno mismo de la historia se producirá el advenimiento de una liberación total y definitiva, que será divisoria de los tiempos. Se franqueará el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad.

En estos tres tiempos se agota el proceso de substitución de que hemos hablado. Todo lo referente a un valor cristiano (o aun, en el sentido que dijimos, a un indicio cualquiera del platonismo natural de nuestra inteligencia) queda en adelante *substituido*.

Se rechaza absolutamente a Dios en principio y en virtud de un dogmatismo metafísico absoluto, no en nombre de la persona humana, como hacía el humanismo nacionalista o deísta, sino al mismo tiempo que se rechaza a la persona como ser espiritual hecho a la imagen de Dios; y esto en nombre del dinamismo histórico de la colectividad social, en nombre del hombre colectivo, en quien —y por quien— la naturaleza humana debe hallar su realización. Y al propio tiempo y por vía de consecuencia necesaria, se impone una concepción social que (por multiforme y variada que fuere para ella la integración del individuo en el grupo) no puede ser más que un monismo de lo humano colectivo: lo que da al comunismo, no un valor de solución económica relativa, sino el valor de una exigencia histórica absoluta, necesaria con necesidad metafísica, por razón de la cual el hombre plenamente elevado a la vida social y política, el hombre colectivo, que es el hombre devuelto a su verdad —y en quien por fin se dilata la libertad—, debe absorber de manera absoluta al hombre-persona individual, hasta entonces momento transitorio de la dialéctica, todavía sometido a fuerzas heterónomas.

Así aparecen los temas sociales del comunismo, a manera de *conclusión* de un ateísmo original establecido en principio de un humanismo esencialmente concebido como humanismo ateo. Se debe mirar a este humanismo marxista como fruto perfecto del inmanentismo hegeliano, en cuanto la dialéctica hegeliana *invertida* ha pasado de la "idea" a lo "real", es decir, al hombre social e histórico; en definitiva consiste en reivindicar para el hombre —liberado por la abolición de la propiedad privada— aquella soberana independencia en el dominio de la naturaleza y en el gobierno de la historia, que antaño, en los tiempos de la conciencia "enajenada", la religión atribuía a Dios.

¿Un mentís al materialismo histórico?

Henos aquí en presencia de un aparente mentís al materialismo marxista que considera *toda* idea metafísica o religiosa como expresión (activa por sí misma) de lo económico: la propia economía marxista, la sociología marxista, sufren la primacía y la determinación de una cierta metafísica ateo-realista-dialéctica, inmanentista absoluta.

Digo mentís "aparente", pues en realidad *aquella* ideología, *aquella* metafísica, si se mira a lo que hay de más hondo en la doctrina marxista, no podría ser "relativizada" por lo económico. En cierto sentido, mejor puede decirse que en el apartamiento y en la recusación desdeñosa de toda ideología metafísica como expresión o reflejo transitorio de un momento económico, a pesar de la insistencia con que el marxismo popular explota el tema, hay una apariencia teórica ilusoria o, como en la argumentación de los antiguos escépticos griegos, un tema drástico destinado a evacuar el pensamiento adverso. Pienso que en buena doctrina marxista, bien vale para una cierta metafísica, una cierta ideología: la ideología burguesa. Cuando el burgués invoca valores metafísicos, en ello no se ve más que una vana superestructura. Pero la metafísica marxista no es, a su vez, una estructura momentánea, puesto que se encuentra, en estado inmanente y vivido, encarnada en el proletariado y en su movimiento. Y así es como después de la gran jornada de la revolución universal (y ya en los países que la han inaugurado) han de registrarse valores metafísicos y "místicos", que expresan las palabras de justicia y de libertad, mirados anteriormente como pertenecientes a la ideología pequeño-burguesa; y reaparecerán con una plenitud en cierto modo infinita de realidad y de legitimidad; porque entonces no serán *significados* en sistemas o en opiniones filosóficas, serán *vividos* en una completa inmanencia integral, por y en la humanidad, en la práctica de la humanidad liberada por el proletariado.

Aquí todavía la clave es el presupuesto de una metafísica inmanentista absoluta.

El reino de Dios en la historia

Los precedentes análisis nos han puesto también enfrente de una contradicción con frecuencia señalada en el marxismo: por una parte, el proceso fundamental reconocido por él, proceso dialéctico, debe ser un movimiento sin fin; por otra, sin embargo, el dinamismo revolucionario tiene por objeto y por término una sociedad comunista que señalará el fin de la "querella entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre",[17] y el triunfo definitivo del hombre sobre el destino; en otras palabras, y para emplear las más apropiadas en cuanto a significación intrínseca y derivación histórica de las ideas, tiene por término el reino de Dios *en la historia.*

Creemos que este segundo aspecto responde en realidad a un impulso anterior al propio marxismo y más fuerte que la lógica del devenir hegeliano (a la que el mismo Hegel no fue siempre fiel); a un impulso que proviene de profundas tendencias espirituales, inmanentes al socialismo en general.

Conceded a un socialista todo cuanto quiera respecto al régimen de la sociedad futura, pero agregad que en la sociedad socialista organizada del modo más humano y más justo, el hombre tendrá aún que afrontar: el mal y la desgracia, porque éstos se hallan en él; la ley del conflicto por superar y de la tensión crucificadora, la ley de la guerra por la paz, que estimulará y desgarrará aún al hombre, porque es en él ley de la vida creadora; el deseo insaciable de la bienaventuranza y el dolor de esta existencia terrestre, que morarán todavía en el hombre, porque está hecho para entrar en el goce de Dios. Tendréis no pocas probabilidades de herir sin quererlo a vuestro interlocutor socialista, que soportará impacientemente tales palabras. Y creo que no le faltarán buenas razones para detestar un cierto pesimismo y una cierta comprobación tranquila y resignada de la naturaleza humana que consuelan muy bien a los satisfechos y dispensan de todo esfuerzo por transformar el mundo.

Más aún, en cierto sentido, tendrá razón, tendrá siempre razón contra el cristiano, porque el cristiano jamás estará a la altura del cristianismo y siempre tenderá al reposo prematuro, como si pudiera, el pobre, reposar en otro lugar que en aquel en que está clavado su Dios. La debilidad humana trata de dormir, tomando por almohada las verdades eternas, cuando no la duda del antiguo humanista estoico. Si una comunión dolorosa con todos los dolientes y desheredados de la vida terrestre no le mantiene despierto, el cristiano se expone a dormir sobre el amor mismo que ha recibido.

Pero el cristiano es precisamente lo contrario de tal sueño. El

[17] Véase la nota 10 de este capítulo.

auténtico cristianismo tiene horror al pesimismo de inercia; es pesimista, profundamente pesimista, en el sentido de saber que la criatura fue sacada de la nada y que todo cuanto viene de la nada tiende por sí a la nada; pero su optimismo es incomparablemente más profundo que su pesimismo, pues sabe que la criatura viene de Dios y que todo cuanto viene de Dios tiende a Dios. Para el bien como para el mal, un humanismo realmente cristiano, en ningún momento de su evolución inmoviliza al hombre; sobre que no sólo en su ser social, sino en su ser interior y espiritual, el hombre no es aún más que esbozo nocturno de sí mismo; y que antes de alcanzar su figura definitiva —después del tiempo— habrá de pasar por no pocas modas y renovaciones. Pues hay una naturaleza humana inmutable como tal, pero es precisamente una naturaleza en movimiento, la naturaleza de un ser de carne hecho a imagen de Dios, es decir, asombrosamente progresivo en el bien y en el mal. Y hay verdades eternas inmutables como tales, pero que precisamente constriñen a la historia a hacer surgir incesantemente climas nuevos, para que puedan realizar bajo formas diversas sus virtualidades en el tiempo y en las cosas del tiempo.

Cierto que el hombre habrá de afrontar siempre el mal y la desgracia, pero bajo formas nuevas y revelando en ellas nuevas profundidades pues la muerte misma cambia de rostro con el tiempo. Y el bien y la alegría revelarán también hasta el fin profundidades nuevas. Cierto que la ley del conflicto creador se impondrá siempre al hombre, mas para pasar a formas superiores de paz activa y de integración transfiguradora. Cierto que el corazón del hombre sufrirá siempre de angustia de la bienaventuranza, mas no porque el hombre se halle condenado a estancarse permanentemente aquí abajo en una vida estrecha y miserable, sino porque la vida más implia y la más abundante será siempre poca cosa, comparada con las dimensiones de su corazón.

Parecerán quizás razonables a nuestro interlocutor esas explicaciones, pero no apaciguarán sus inquietudes; temerá en todo momento que puedan disimular una traición del humanismo o de la revolución. Es que (como la historia de sus orígenes filosóficos lo explica por lo demás claramente) su idea del humanismo envuelve aún, a veces reducida a una simple nota afectiva, cierta reivindicación mesiánica, como su idea de la revolución envuelve una trasposición secularizada de la idea del Juicio Final y del reino de Dios. Esto ocurrió en el socialismo mucho antes del descubrimiento del materialismo histórico; hasta cuando se nutría de sentimientos cristianos, mezclaba a sus reivindicaciones sociales temporales el instinto de una *psyche* que expulsaba prácticamente al cristianismo, porque desviaba —para hacer de ellas cosas del tiempo y de la historia— las realidades que para

la fe cristiana están esencialmente más allá de la historia y del tiempo.

En ello el humanismo socialista prolongaba el humanismo burgués. ¿De qué manera? Respecto al humanismo burgués, lo decíamos en el precedente capítulo: Dios no es ya más que el fiador del poder demiúrgico del hombre en acción por la prosperidad; al fin, se convierte en idea y toda la realidad que antes se le reconocía pasa al hombre. Que pase al hombre *realmente* y no sólo en idea, en la vida y no sólo en la especulación filosófica, ésta es la inversión que el socialismo había obtenido de hecho, mucho antes que la inversión marxista de la dialéctica hegeliana. Por eso ha tenido siempre por sospechosa la noción que llamamos peregrinatoria de la comunidad temporal.

El humanismo socialista recusa asimismo al ascetismo cristiano; sin duda, en virtud de un menosprecio, pues se equivoca en lo tocante a la esencia de ese ascetismo, imaginándose que procede de un odio maniqueo a la naturaleza; más bien en virtud de una doble contradicción: por un lado, el humanismo socialista sabe perfectamente en la práctica que nada grande se hace sin sufrimiento y sacrificio; pero únicamente reconoce esta ley para las grandes obras colectivas, porque ignorando el universo de la persona toma por búsqueda de una perfección egoísta lo que es amor y esencial generosidad; por otra parte, recusa en teoría lo que conoce muy bien en la práctica; y en esto se muestra asimismo heredero del humanismo burgués: no invertido entonces, sino simplemente continuado. El humanismo burgués rechaza el principio ascético y pretende substituirlo por el principio técnico o tecnológico, porque busca una paz sin conflicto, que progrese indefinidamente en una armonía y una satisfacción perpetuas, a imagen del hombre inexistencial del racionalismo. El humanismo socialista se forja también en una idea débil y ligera del hombre, racionalista y burguesa en la medida en que permanece, a pesar de todo, adherido a aquel optimismo; al menos, para la época siguiente a la revolución.

Restituyendo, contra ese utopismo idílico, el valor del conflicto y de la guerra como condición del propio movimiento de la historia, la dialéctica marxista ha procurado al socialismo una inserción en la existencia y una fuerza que le faltaban hasta entonces, transmitiéndole a la vez una concepción brutalmente unívoca de aquel conflicto y de aquella guerra inmanentes a la historia.

Pero el marxismo, al mismo tiempo, sigue siendo tributario del mesianismo utópico inherente, desde el origen, a la tradición socialista. Y por ello, a despecho de las exigencias teóricas de la dialéctica, ve finalmente salir de los conflictos de la historia una humanidad comunista que aparece verdaderamente como término de la historia,

en el que todo se reconciliará, como en el Verbo de Dios. ¿Contra qué, sino contra la muerte, y para vencerla habrá de luchar el hombre liberado de las facilidades y de las limitaciones que hoy día le oprimen? En el reino de Dios es donde el proceso dialéctico desemboca; porque esta dialéctica obedece a la ley íntima de la *psyche* socialista, no de la dialéctica. Pero en un reino de Dios secularizado, que —aun terminando la historia— permanece *en* la historia y *en* el tiempo de este mundo.

Esta cuestión del reino de Dios será principal objeto del próximo capítulo. A nuestros ojos, el no comprender que la historia está en movimiento hacia el reino de Dios y el no querer que este reino se realice, es traicionar a un tiempo al hombre y a Dios. Pero no tendría sentido pensar que este reino venga a nosotros *en* la historia, ineludiblemente mezclada de bien y de mal. Preparado por el crecimiento de la historia y por la evolución y el agotamiento progresivo del ser humano que en ella se operan, llegará *al fin de la historia*, es decir, en el tiempo de los resucitados, en el que la historia desembocará.

2. El problema filosófico del ateísmo

Consideremos ahora el problema del ateísmo desde el punto de vista filosófico y doctrinal. Es éste un problema capital.

¿Qué nos enseña una concepción auténticamente filosófica de la voluntad humana? Que es imposible vivir el ateísmo en su raíz metafísica, en su radicalismo absoluto, si es que se puede llegar a él.

El ateísmo imposible en la vida

Efectivamente, la voluntad se dirige naturalmente al bien como tal, al bien puro. Desde que actúa, lo hace por un fin último que no puede ser sino un bien que la colme absolutamente. Mas, ¿dónde se halla realmente ese bien, si no es en el ser que por sí mismo es la plenitud infinita del Bien? He aquí brevemente lo que nos dice una auténtica filosofía de la voluntad. Así toda voluntad, aun la más perversa, desea a Dios sin saberlo. Puede escoger otros fines últimos, optar por otros amores; aun entonces —y siempre— a quien desea es a Dios, bajo formas extraviadas y en contra de su propia elección.

Si el ateísmo *pudiera ser vivido* hasta en la raíz del querer, desorganizaría, mataría metafísicamente la voluntad; no por accidente, sino por un efecto estrictamente necesario, inscrito en la naturaleza de las cosas, toda experiencia absoluta de ateísmo, si se conduce consciente y rigurosamente, provoca al fin la disolución psíquica.

Podría citarse en testimonio la heroica y trágica experiencia de Nietzsche; podríase también invocar la gran intuición de Dostoiewski, manifestada en el personaje de Kiriloff. Kiriloff encarna precisamente,

a los ojos de Dostoiewski, el esfuerzo del hombre por vivir el ateísmo en sus raíces metafísicas, en sus raíces ontológicas más profundas. Recordemos el diálogo de Kiriloff con Pedro Stepanovitch, en los *Posesos,* minutos antes de su suicidio. "Si Dios existe —dice Kiriloff—, todo depende de él; y nada puedo yo fuera de su voluntad. Si no existe, todo depende de mí y me veo forzado a afirmar mi *independencia* . . . He buscado durante tres años el atributo de mi divinidad; y lo he encontrado. El atributo de mi divinidad es mi independencia, es todo aquello por lo que puedo mostrar en su más alto grado mi insubordinación, mi nueva y terrible libertad; pues es terrible. Me mataré para afirmar mi insubordinación, mi nueva y terrible libertad." Sin haber leído a santo Tomás de Aquino, Dostoiewski sabía perfectamente que el más profundo atributo metafísico de la divinidad es la *aseitas.* Y éste es el atributo que Kiriloff ha de manifestar en sí, puesto que es existencialmente ateo: sometiendo su propia existencia a su independencia absoluta.

¿Podrá ser vivido el ateísmo marxista?

Y sin embargo, el ateísmo religioso del comunismo soviético está ahí, ante nosotros, como un hecho. Veamos si desmiente la ley que acabamos de enunciar. También cabe prever que, estrellándose contra ella, el comunismo ruso despierte un día de su pesadilla, y se transfigure.

El comunismo soviético ha comprendido la gravedad del problema; y precisamente por ello ha tratado de crear una humanidad nueva. Como antes decíamos (considerando las exigencias ideales del sistema, cualesquiera que fueren las atenuaciones y acomodamientos que la vida concreta pueda o haya podido introducir), se trata para él de cambiar al hombre, a fin de suplantar al Dios trascendente de quien es imagen; se trata de crear un ser humano que sea, él mismo, dios sin atributo alguno supratemporal de la historia y de su dinamismo titánico; un ser humano que primeramente hay que desindividualizar y cuyo gozo consistirá en entregarse al todo, en ser un órgano de la comunidad revolucionaria, en espera del día de la transfiguración de su personalidad por el triunfo del hombre colectivo sobre la naturaleza. Esta exigencia de transformación del hombre, que fue un elemento de grandeza de la revolución leninista, parece ahora (año 1936) muy entibiada. Más o menos excluida, subsiste no obstante, según entendemos, acomodándose en el orden concreto con los imprevisibles renacimientos espontáneos de la naturaleza humana, explotados también, a su vez, por la literatura de propaganda oficial.[18]

[18] Cf. Hélène Iswolsky, *L'Homme 1936 en Russie soviétique,* París, Desclée de Brouwer (Courrier des Iles), 1936.

A pesar de todo, notémoslo bien, la cuestión no es —ni ha sido jamás— la de vivir del ateísmo *en su radicalismo metafísico* en las profundidades percibidas por un Dostoiewski en Kiriloff (hombres hay, sin embargo, capaces de llegar como por adivinación a tales profundidades; poetas, por ejemplo, como el gran Alejandro Block, al que hemos visto morir de inanición bajo ese clima espiritual; y desde entonces, en ciertos momentos, ¡cuántos suicidios de jóvenes!).

Los teóricos marxistas de la URSS, por lo demás, vuelven a una especie de hilozoísmo, en la medida en que elaboran una metafísica; su línea general filosófica requiere la atribución a la materia de algo así como el alma y la libertad. Aún no se atreven a decir, como los antiguos filósofos de Jonia: todo está lleno de alma y de divinidad diseminada, *panta plerá theón;* más, al parecer, se orientan en este sentido; y ¿cómo sería de otro modo, desde el instante en que se inserta la dialéctica en la materia? El ateísmo metafísico procedente de la izquierda hegeliana retorna así, poco a poco, a sus fuentes, al antiguo panteísmo hegeliano.

En realidad, la cuestión para el ateísmo marxista (a despecho de las apariencias seudocientíficas que se atribuye) sigue siendo de orden ético y moral, más que metafísico; vivir el ateísmo en su *traducción* ética, es decir, rechazando a Dios como fin y como regla de la vida humana. Éste es, a los ojos de los comunistas rusos, el principio primero de una vida moral verdaderamente libre, creadora y digna del hombre; porque ignoran a Dios y no saben que es la fuente de lo humano y de la libertad creadora en el hombre. Y más profundamente, en sus conexiones subconscientes más típicamente rusas (y humanas), significa también un resentimiento contra Dios y una revancha contra Dios, a quien el hombre deniega el puesto rector de su vida moral, porque no le perdona el mundo y el mal —quiero decir, la existencia del mal en el mundo—, o lo que es igual —en definitiva y sabiendo lo que se dice—, la creación del mundo. Pero, ¿qué? Esto de rechazar a Dios del orden ético y por cualquier motivo, esto de elegir un fin último distinto de Dios, ¿no es por ventura para el cristiano el simple caso de todo pecador? Metafísicamente, para éste, no ofrece —a decir verdad— gran dificultad, fuera de la de poner en acción el misterio de las deficiencias de la libertad.

Los recursos de la gracia

Tengamos cuidado, sin embargo, de no dejarnos inducir a confusión por las interferencias de lo especulativo y lo práctico en el orden ético; la exclusión especulativa de Dios como fin y como regla de la vida humana no significa necesariamente que el espíritu que padezca esta ceguera rehuse prácticamente ordenar su propia vida a ese mismo Dios cuyo nombre ya no conoce. El cristianismo

sabe que Dios tiene recursos; y que las posibilidades de la buena fe van más lejos de lo que se cree. Bajo cualquier nombre que no sea el de Dios, puede ocurrir (nadie lo sabe más que Dios mismo) que el acto interior de pensamiento de un alma recaiga sobre una realidad que he hecho sea verdaderamente Dios. Pues, por nuestra indigencia espiritual, puede haber en realidad una discordancia entre lo que creemos y las ideas por las que a nosotros mismos nos expresamos lo que creemos, al adquirir conciencia de nuestra creencia. La gracia propone a toda alma (aun ignorante del nombre de Dios, aun educada en el ateísmo, en cuanto delibera por sí y escoge su último fin) como objeto, como cosa que hay que amar sobre toda otra, la Realidad absolutamente buena, digna de todo amor y capaz de salvar nuestra vida; sea cual fuere el nombre bajo el cual el alma se representa esta cosa, pero entonces (y he ahí toda la cuestión, y Dios sólo lo sabe) pensando bajo ese nombre *otra cosa* que la que significa; yendo más allá de este nombre de ídolo.

Y si esta gracia no es rechazada, el alma en cuestión, optando por esa realidad, cree obscuramente en el verdadero Dios y elige verdaderamente el verdadero Dios; hallándose de buena fe en el error y adherida, no por su falta, sino por la de la educación recibida, a un sistema filosófico ateo, conceptualizada esta fe en el verdadero Dios en fórmulas que le niegan. Un ateo de buena fe, entonces, habrá elegido realmente —contra su propia aparente elección— a Dios por fin de su vida.[19]

Por otra parte, cualesquiera que sean las fuerzas de la educación y de la propaganda, llegará un día en que los problemas fundamentales se plantearán de nuevo. ¿Hay que pensar que ya se aproxima ese día? Después de los fracs y de los grados militares, de los antiguos baremos pedagógicos y de los árboles de Navidad, del hogar familiar y de los "placeres de la vida", ¿va Dios a hacer su entrada en la Rusia soviética? No es fácil disponer así de él, aun cuando sea bastante humilde para aceptar hasta ese camino. En todo caso, cuando los problemas fundamentales se planteen de nuevo, el comunismo ruso sólo podrá hacerles sitio —para hacer subsistir el régimen y los resultados sociales adquiridos— renunciando a un error espiritual de origen. Cosas como ésta se ven en la historia. Criticando el sedicente naturismo que algunos de sus partidarios profesaban en materia de moral sexual, decía Lenin a Clara Zetkin: "la disolución en la vida sexual es cosa burguesa, es un fenómeno de la decadencia".[20] Quizá

[19] Véase nuestro estudio "La dialéctica inmanente del primer acto de libertad", *Nova et Vetera* (Friburgo, Suiza), nº 3, 1945.

[20] Según los *Recuerdos* de Clara Zetkin sobre Lenin (1929). En cuanto al ateísmo, el de Lenin era aún más violento, si cabe, que el de Marx. "Toda idea religiosa es una abominación", decía. El dogmatismo antirre-

llegue el día en que un sucesor de Lenin proclame, todavía con mejor derecho, que el ateísmo es un producto de la decadencia burguesa. Pero entonces la Rusia soviética habrá realizado una revolución nueva y, para salvar la primera, trasmutado sus valores.

El ateísmo original, que desde el punto de partida condiciona la concepción comunista de la vida social y política, se traduce efectivamente en el terreno práctico, por una cierta escala de valores. Actualmente, la producción industrial parece, para el comunismo soviético, encarnar el más urgente valor de civilización. Mas generalmente, mientras no reconozca en el hombre realidades necesarias para su propia felicidad, que son de un orden superior al temporal, verá inevitablemente en la obra común que ha de realizarse aquí abajo, el medio supremo para alcanzar el bienestar del hombre; sin admitir que Dios pueda reservarse algo en el hombre, a quien todas las energías le serán requisadas por fin, como un fruto de aquel ateísmo de que se parte como principio. Si la experiencia de las realidades humanas, y las resistencias de la naturaleza y la adquisición de conciencia de los problemas fundamentales eliminan poco a poco al ateísmo, la escala de valores a base de ateísmo habrá de ser al propio tiempo eliminada y habrán de ser reconocidos los valores más elevadamente personales. A ello acompañará, no una regresión hacia un mundo antiguo, sino una progresiva renovación de las costumbres y de las estructuras de civilización.

3. La significación cultural del ateísmo ruso

Llegamos a la tercera cuestión concerniente al ateísmo ruso contemporáneo: considerado no doctrinalmente, sino históricamente, culturalmente. ¿Cuál es su significación desde este punto de vista?

Un resentimiento contra Dios

No está ligado en Rusia (me refiero al pueblo ruso, no a los teorizantes) a una tradición racionalista, a los largos combates de la Aufklärung, como en el caso de Occidente. Su base histórica popular en Rusia es la religión misma del pueblo, que como una inmensa masa dinámica irracional puede resolverse brusca y enteramente en uno y otro sentido y arrojarse al abismo del ateísmo por un vértigo místico, por un resentimiento contra Dios, como puede también re-

---

ligioso más decidido, la afirmación de que toda religión no es otra cosa que la superstición, y de que es imposible cualquier género de conocimiento que salga de la esfera de la experiencia científica, eran para él temas absolutamente fundamentales. Cf. su libro *Materialismo y Empiriocriticismo*, 1909.

volverse de nuevo y arrojarse en la creencia en Dios, más o menos pura, por lo demás. Sobre esta base histórica popular, ¿se puede edificar un ateísmo "científico"? Es ésta, sin duda, una cuestión algo inquietante para los teóricos de los sin-Dios. Por el momento, parece que una parte muy grande de la juventud ha llegado a un estado de completa indiferencia religiosa, quizá debida, en una cierta proporción, a una transferencia del sentimiento religioso a otros objetos.

Una purificación por el fuego

Lo que desearíamos hacer notar es que este ateísmo brutal de que nos ocupamos (este antihumanismo) representa en cierto modo la fase humanista de la historia del pueblo ruso. No olvidemos que —dando a las palabras su pleno sentido cultural— Rusia no ha tenido Edad Media ni Renacimiento.

Sin denigrar a la Iglesia ortodoxa (en ella ha habido santos y, hoy día, muchas almas sufren en ella heroicamente por su fe), hay que reconocer que culturalmente, psicológicamente, en vastas regiones del pensamiento y del pueblo ruso se había producido una desviación en su desenvolvimiento religioso.

Por un lado, la naturaleza y la razón jamás han encontrado allá sus lugares respectivos. Nunca se ha reconocido el orden natural y siempre se ha tenido por sospechoso lo racional.

Por otro lado, las estructuras conceptuales y visibles de la tradición cristiana se veían invadidas —y así paganizadas interiormente— por un sentimiento religioso de origen terrenal y pagano, un mesianismo que contenía elementos sumamente mezclados, un culto a la santa tierra rusa, una mística que se desarrollaba sobre todo en las sectas que pululaban por doquier y drenaban toda especie de impurezas. Los conceptos cristianos quadaban como desorganizados allí mismo, en virtud de un proceso interior y oculto. En resumen, un *sobrenaturalismo* desmesurado, cuya tendencia estribó en menospreciar la razón y ver en la naturaleza, como decía Solovieff, un "proceso de corrupción", y un *paganismo* que era su parásito interno, formaban un complejo indisoluble que atraía una catástrofe.

A consecuencia de una revolución en cuyo fondo actúan poderosas corrientes irracionales y que vive de un heroísmo irracional y de un misticismo descaminado, pero que se propone como fin racionalizar la vida hasta el punto de eliminar de ella aun el menor elemento de misterio, la razón y la naturaleza tienen quizá probabilidad de volver a encontrar su lugar en la estructura cultural del mundo ruso, en la forma más aberrante del humanismo antropocéntrico y bajo las especies del materialismo y del cientificismo más desilusionadores.[21]

[21] Es digno de notarse que la consigna comunista más reciente sea ahora

Hay allí, sin embargo, como una especie de limpieza, de purificación por el fuego; y la apertura de una posibilidad para el pueblo ruso de adquisición de conciencia de los valores propios de la naturaleza y de la razón. De ahí, un desarrollo histórico que, tras de haberse producido en clima de errores violentos y de ilusiones perfectamente ingenuas, y tras de haber pasado (y esto es muy ruso) por las peores catástrofes, deberá concluir (si no en la masa entera, al menos en una parte de ella) por una rectificación que restablezca los verdaderos valores culturales.

El punto de vista post-revolucionario

Así puede ser comprendido el punto de vista "post-revolucionario" que actualmente es el de cierto número de rusos cristianos; aquellos que toman por punto de partida el hecho histórico de la revolución de octubre y piensan que de él saldrán germinaciones completamente nuevas respecto a aquella revolución; esperando también a veces (bueno es esperar contra toda esperanza) que, habiendo suprimido Rusia las etapas intermedias, quizá verá, antes que otros países, esbozarse las líneas maestras de una cristiandad nueva. Lo que en todo caso puede pensarse con más probabilidad, es que allá han de abrirse inesperadas posibilidades de expansión y de lucha espiritual heroica,

el humanismo, un "humanismo socialista", del cual se solicita que elija en la tradición humanista occidental una cierta parte, la que está orientada a la glorificación del hombre "emancipado" de Dios. Por ahí continúa fiel el comunismo a su postulado ateo; pero la nueva consigna, obligándole a la opción referida, le condena a una actitud más sectaria que humanista, y a un desconocimiento dogmático de las más profundas fuentes históricas del humanismo y de una parte esencial de sus riquezas (cuando recientemente André Gide hacía el elogio de Racine, ¿se percataba de que se conducía como hereje del "humanismo socialista"?).

Además, ligando expresamente, como hacía también Marx, la concepción proletaria del mundo a una tradición en definitiva burguesa (nada hay más burgués que el humanismo racionalista y ateo), esa nueva consigna implica el renegar o, en todo caso, el debilitar considerablemente la pretensión originaria de la revolución comunista a engendrar un hombre radicalmente nuevo. Cuando se ve cuáles han sido los frutos del humanismo antropocéntrico para la civilización burguesa, puede uno preguntarse qué ventaja obtendría el proletariado absorbiendo la misma filosofía y si es verdaderamente honrarle querer hacer de él el heredero de lo que en el mundo hay de más necio, el librepensamiento burgués.

Y no obstante, desde otro punto de vista, se puede hallar en ese impulso hacia un humanismo socialista una obscura premisa de un encadenamiento histórico que concluirá quizá bien diversamente de como se piensa. Pues el humanismo antropocéntrico de los tiempos modernos está vitalmente ligado a una tradición humanista más profunda y más antigua, y a fuentes religiosas sin las cuales no podría, en manera alguna, ser comprendido. Y cuando un día se estudien de nuevo en Rusia esas fuentes, se caerá en riesgo de reconocer su valor... (julio de 1935).

para un renacimiento cristiano consciente de su integralismo humano y divino, si encuentra representantes bastante esclarecidos y libres de todo, salvo de Dios.

4. Dos posiciones cristianas

Dijimos que la otra posición a que conduce la dialéctica del humanismo moderno es la posición cristiana pura, en la cual se reconoce no ya al Dios de los filósofos, sino al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob; en la cual es conocido el hombre como hombre del pecado y de la Encarnación, centrado en Dios, y no en sí mismo; regenerado por la gracia.

Dos posiciones pueden distinguirse aquí: una ante todo reaccionaria, de voluntad de purificación por vuelta atrás, y otra integralista y progresiva.

La posición barthiana

La primera, la posición "arcaísta", la hallamos en cierta escuela protestante contemporánea, señalada por el retorno al calvinismo primitivo. Posición de antihumanismo primordial y, en definitiva —con todos los arrepentimientos teológicos de que puede estar adornada una doctrina por una dialéctica muy inteligente y muy nutrida de experiencia—, de aniquilamiento del hombre ante Dios. Así se puede caracterizar sumariamente la doctrina del gran teólogo protestante Karl Barth, que ha cambiado enteramente las posiciones del protestantismo en Alemania, influido, en parte, por las ideas de Kierkegaard y por una reanudación violenta del espíritu luterano primitivo, equipado con la lógica lineal de Calvino. Schleiermacher, Harnack, el liberalismo y el racionalismo religiosos, clásicos en el siglo XIX, todo esto es ya fósil; y lo que se reprocha en adelante al catolicismo es asignar demasiado espacio a lo humano. Se vuelve, pues, al pesimismo puro del protestantismo primitivo. De ahí lo que se podría llamar el drama del propio Barth. Quiere escuchar a Dios solo, y sólo quiere escuchar a Dios; rehusa y desconoce el carácter instrumental de lo humano en la Iglesia. Pero entonces, cuando habla —y cuanto más habla para proclamar que el hombre debe escuchar a Dios— es él mismo quien habla, es a él a quien se escucha y es su personalidad la que conmueve a las gentes.

Su error, en definitiva, es el de Lutero y de Calvino: creer que la gracia no vivifica. Por ello, cuando hace justicia al pasado, vuelve al pasado como tal, al pasado estancado, al pasado muerto, como para los calvinistas la libertad humana queda muerta bajo la gracia; no a la substancia a un tiempo eterna y progresista, al principio

interno de actividad por el cual vivía el pasado y por el cual también nosotros en el tiempo y en la hora presentes.

La posición tomista

La otra posición cristiana pura, la "integralista" y "progresiva", es la del catolicismo y encuentra sus armas conceptuales en santo Tomás de Aquino. Si es verdad que una especie de blasfemia contra el gobierno de Dios en la historia es el querer *volver* a un estado pasado, si es cierto que hay un crecimiento orgánico de la Iglesia y del mundo a la vez, la tarea que se impone al cristiano es salvar las verdades "humanistas" desfiguradas por cuatro siglos del humanismo antropocéntrico, en el momento en que se corrompe la cultura humanista y periclitan estas verdades conjuntamente con los errores que las viciaban y oprimían.

Pero entonces, como se advierte, de lo que se trata es de rehacer totalmente nuestras estructuras culturales y temporales, formadas en el clima del dualismo y del racionalismo antropocéntrico; de transformar substancialmente dichas estructuras. Que es pasar a una nueva edad de civilización.

5. La nueva edad de cultura cristiana

En nuestro primer capítulo hemos distinguido tres problemas particularmente significativos para la filosofía de la cultura; y los hemos considerado ante todo desde el punto de vista de la cristiandad medieval, luego desde el punto de vista del humanismo clásico según el Renacimiento y la Reforma.

Examinemos ahora esos tres problemas desde el punto de vista de una nueva edad de civilización y de cristiandad y hablemos primeramente de la actitud práctica de la criatura frente a su destino.

La criatura rehabilitada en Dios

En este nuevo momento de la historia de la cultura cristiana, la criatura no sería desconocida ni aniquilada ante Dios; tamposo sería rehabilitada sin Dios o contra Dios; sería rehabilitada en Dios. A la historia del mundo sólo le queda una salida (quiero decir, un régimen cristiano): que la criatura sea verdaderamente respetada *en* su enlace con Dios y *porque* todo lo tiene de él. Humanismo, sí; pero humanismo teocéntrico, enraizado allá donde el hombre tiene sus raíces; humanismo integral, humanismo de la Encarnación.[22]

Podrían aquí proponerse algunas observaciones referentes al desprecio de las criaturas mostrado por los santos, del que tanto se

[22] Cf. *Science et Sagesse*, cap. III.

Sea de ello lo que fuere, por una notable secuencia dialéctica, el absolutismo (cristiano, al menos, en apariencia) que sucedió al mundo medieval, fue suplantado por un liberalismo anticristiano; y habiendo sido éste a su vez eliminado por el mero hecho de su éxito, el campo ha quedado libre para un nuevo absolutismo, esta vez materialista (de un materialismo declarado o de un materialismo disfrazado), más enemigo que nunca del cristianismo.

A través de toda esta evolución, aún —y sobre todo— durante el período democrático-liberal e individualista, hay algo que constantemente aumenta y acrecienta sus pretensiones: el Estado, la soberana máquina en que toma cuerpo el poder político, la que imprime su faz anónima a la comunidad social y a la multitud sumisa.

Aguardando los resultados de esta ascensión llena de promesas, y sin darse cuenta de sus propias responsabilidades, el racionalismo deplora que en el mundo entero —desesperado por haber perdido la unidad— la juventud manifieste por el momento un vivo apetito de consignas colectivas y de estandarización espiritual; ve con asombro cómo a la angustia romántica que no encontraba razones de vivir, sucede una alegría de mando y aires de bravatas que se satisfacen con las más superficiales formas de vida. Se da cuenta, demasiado tarde, de que sólo una fe superior a la razón, vivificadora de las actividades intelectuales y afectivas, puede asegurar entre los hombres una unidad fundada, no en la coacción, sino en el asentimiento interior; haciendo de la alegría de existir, que es ciertamente natural pero que la naturaleza por sí sola no sabe salvaguardar (la sabiduría pagana pensaba que lo mejor sería no haber nacido), una alegría inteligente.

Es de notar que actualmente el cristianismo aparece, en varios aspectos vitales de la civilización occidental, como lo único capaz de defender la libertad de la persona y también, en la medida en que puede irradiar sobre el orden temporal, las libertades positivas correspondientes en el plano social y político a esa libertad espiritual.

Así vuelven a encontrarse las posiciones históricas aparentemente más lógicas y los antiguos combates de la fe cristiana contra el despotismo de las potencias de la carne.

Bastantes equívocos se habían producido en tiempos de Gregorio XVI y de Pío IX respecto a la actitud de la Iglesia católica. Se hallaba entonces ésta en una paradójica situación histórica; contra cierto número de errores fundamentales que invocaban el espíritu moderno, tenía que defender verdades con las que trataba de cubrirse, a manera de escudo, un orden temporal en decadencia, en el cual acababan de morir los restos del período absolutista-cristiano.

Claramente vemos hoy que lo que la Iglesia católica defendía en-

portarse del ser humano ante Dios y ante el misterio de su destino.[24] Los daños causados por la conciencia desgraciada y dividida sólo pueden ser remediados por una adquisición de conciencia más perfecta y espiritual. Sólo una conciencia evangélica de sí mismo puede vencer la tragedia de la conciencia naturalista de sí mismo.

Entendemos, pues, que si para una civilización cristiana ingenua (es decir, basada en la unidad nativa e ingenua del hombre) el progresar hacia Dios consistía ante todo en elevarle un trono sobre la tierra, según los derechos de su majestad, para una civilización cristiana que ya no pueda ser ingenua, y en la que el hombre haya de recuperar su perdida unidad, volviéndose sobre sí mismo bajo el instinto de la gracia, el progresar hacia Dios consistirá, ante todo (según creo), en preparar para el hombre las condiciones terrenales de una vida, tales que el amor soberano pueda *descender* y realizar en el hombre y con él una obra divinamente humana.

La libertad creada

Los problemas especulativos dominantes en cada gran período de cultura se verían renovados, sin duda, por este nuevo humanismo. ¿No hemos dicho ya que a cada edad de civilización corresponde una cierta concepción típica de las relaciones entre la gracia y la libertad? En lo referente a este problema de la gracia y de la libertad, parece haber pasado definitivamente la edad de la teología humanista, mitigada o absoluta. Y así como la teología agustiniana de la gracia y de la libertad dominaba en la Edad Media, y la de Calvino y la de Molina dominan los tiempos modernos, pensamos que la teología de santo Tomás dominará una nueva cristiandad.

Si en verdad se desprende plenamente del humanismo antropocéntrico, esta nueva cristiandad comprenderá que, como enseña santo Tomás de Aquino, disputar el terreno a la causalidad divino no es, para el filósofo, la manera de afirmar y reconocer ante Dios la libertad creada, en toda la medida en que suponer el ser y el bien. Debe reconocer que en toda esa extensión la libertad creada *recibe* causalidad divina; debe reconocer que está invadida, traspasada, empapada hasta en su última actualización por la causalidad creadora.

Todo esto ha sido plenamente puesto en claro por la escuela dominicana al comentar a santo Tomás de Aquino; hay, sin embargo, en éste, principios que, a juicio nuestro, aún no han sido suficientemente explicados al tratar, no ya de la libertad creada, en el caso de los actos buenos o meritorios, sino de esa misma libertad en el caso de los actos malos, en la línea del mal.

Santo Tomás explica que "la *causa primera* de falta a la gracia

[24] Cf. *Science et Sagesse*, cap. III.

procede de nosotros mismos", *defectus gratiae causa prima est ex nobis*,[25] y esta frase tiene enorme alcance. En la línea del mal, la criatura es la causa primera.

Pensamos que si la teología del porvenir y la filosofía cristiana se dedican a poner en claro lo que sobre este tema se contiene en los principios de santo Tomás, harán descubrimientos importantes y llegarán a una síntesis más profunda respecto a los desfallecimientos de la libertad creada, al poner en evidencia aspectos nuevos del misterio de la ciencia y de la voluntad divinas en su relación con el hombre y al hacer comprender mejor hasta qué punto lleva Dios el respeto a esa libertad —tan débil— de los hombres. Si la criatura tiene ciertamente la primera iniciativa en la línea del mal, interviene —negativamente— en la ejecución misma de los designios providenciales. En su instante eterno, para el cual son presentes todos los momentos del tiempo, Dios espera (si así puede decirse) para hacer y ver de una sola mirada toda la historia humana, que cada uno de nosotros rehuse o no los dones del soberano influjo del cual depende todo —en cada ser y en cada acción—, todo, salvo la nada que nosotros ponemos.

Y precisamente porque la nueva edad de cristiandad ha de ser una edad, no de olvido sagrado de lo humano, sino de atención evangélica a lo humano, de humanismo teocéntrico, pensamos que esta síntesis nueva, estos aspectos nuevos del problema de la gracia y de la libertad, así como los que se refieren al valor propio y no sólo instrumental de la historia humana, de la actividad profana y temporal del ser humano, serán típicos de esta nueva edad.

Una conciencia evangélica de sí mismo.

Respecto al problema del hombre, finalmente, podemos decir que entonces la mirada del cristiano no quedará como apartada —esto ocurría en la Edad Media— del misterio de su naturaleza creada y de su fondo irracional; escrutará este misterio, pero con otro modo de introspección que el del naturalismo moderno: con lo que acabamos de llamar *conciencia evangélica de sí mismo.* Tal conciencia implica, en nuestra opinión, dos caracteres principales: se conoce sin haberse buscado; y los juicios de valor que plantea son puramente espirituales, puros de preocupaciones sociológicas. La intervención del hombre social en nuestros juicios sobre las almas y sobre nuestra propia alma, sobre la que Max Scheler ha llamado justamente la atención, no tiene allí lugar.

Así puede llegarse a escrutar la persona humana en su valor de persona y, sin disociarla, puede descubrirse su contextura espiritual

[25] *Sum. theol.*, I-II, 112, 3, ad 2.

como imagen de Dios, no radicalmente corruptible por el mal y que anhela naturalmente, no la gracia como tal, que la naturaleza por sí no conoce, sino aquella plenitud que sólo la gracia puede dar.

Y esa conciencia alcanza asimismo y escruta las regiones oscuras del hombre. Desciende al infierno interior, explora los lugares más bajos, sin repudiar la distinción del bien y del mal —como hace el naturalismo moderno—, sino trascendiendo las reprobaciones puramente sociológicas a que hacíamos antes alusión y alcanzando una inteligencia propiamente cristiana del mal mismo, al aplicar esta paradoja del cristianismo: el pecado que me separa del Dios justo es el que atrae al Dios misericordioso. ¡Tened piedad de mí —implora el alma cristiana—, *porque* he pecado!

Una tal conciencia de sí implica también un respeto evangélico de la naturaleza y de la razón, de las nuevas estructuras que el humanismo moderno ha sabido descubrir, pero no ha sabido preservar, así como de la grandeza original del hombre, nunca completamente borrada por el mal.

El hombre del liberalismo burgués

Otro rasgo de este humanismo integral debe ser puesto en claro. Es el de adquirir conciencia de las exigencias evangélicas sobre la vida temporal y secular, sobre la vida profana; exigencias que envuelven la transfiguración del orden temporal, de la misma vida social; es decir, una transformación perpetuamente recomenzada y profundizada, hasta la transfiguración final, cuando la carne resucite.

Demasiado tiempo, durante la Edad Media, el mundo cristiano —por su dualismo— ha obedecido a dos ritmos opuestos: un ritmo religioso, para las cosas de la Iglesia y del culto, un ritmo naturalista para las cosas del mundo y de la vida profana. La Edad Media tenía, ciertamente, el sentido de la unidad. Pero en razón de condiciones históricas demasiado difíciles, porque actuaba sobre un fondo bárbaro y pagano, aún no socavado por las purificaciones de las grandes pruebas históricas, la refracción en ella de las exigencias evangélicas sobre lo social-temporal permanencía en gran parte simbólica y figurativa.

Sobre esto, el caso del Estado soviético puede aun sugerirnos útiles reflexiones. Es notable que su filosofía vuelva a un cierto pesimismo,[26] contra la herencia psicológica de Juan-Jacobo Rousseau. Hay para ella un hombre del pecado, un *hombre viejo* que destruir. Por

[26] Decimos *a un cierto pesimismo.* Con ello continúa dependiendo de un raíz roussoniana y de una filosofía optimista-absoluta del hombre. Cf. el final del apartado 1 de este capítulo y, más lejos, el final del apartado 1 del capítulo VI.

ello hay que cambiar al hombre. ¿Y cuál es ese hombre del pecado? Es el hombre "pequeño burgués", el hombre del liberalismo burgués.

Desde nuestro punto de vista, ¿cómo le caracterizaremos? Aparece como una producción farisaica y decadente, nacida del espíritu puritano o jansenista y del espíritu racionalista. Al amor, prefiere este hombre las ficciones jurídicas (no es "erótico", como dice Sombart); y al ser, prefiere las ficciones psicológicas (y por ello puede agregarse que tampoco es "ontológico"). En este comportamiento se revela subyacente toda una metafísica idealista y nominalista. De ahí la primacía del signo, en el mundo creado por ella; y la primacía de la opinión, en la vida pública; y la del dinero, en la vida económica.

Este hombre burgués ha negado en sí todo el mal y lo irracional, para poder gozar del testimonio de su conciencia y hallarse contento de sí, justo en sí mismo. De este modo se instala en la ilusión y en el engaño de una falsa conciencia nominalista de sí. Por lo demás, se envanece de moralismo y de espiritualismo; se encuentra animado de un desinterés frecuentemente sincero y ardiente por las verdades y las virtudes de orden natural, a las que vacía de su contenido más precioso y convierte en algo místico, al separarlas del Dios vivo y del amor; pues, desde luego, él es deísta o ateo; y él es quien ha enseñado el ateísmo a sus discípulos y herederos comunistas.

El esfuerzo de Marx (como después el de Freud) ha tendido a denunciar la mentira de esta falsa conciencia que, en realidad, recubre y disimula profundas corrientes inconscientes; no sólo los intereses económicos y de clase, como Marx afirma, sino, en general, todo ese mundo de la concupiscencia y del amor egoísta de sí mismo y de lo irracional y de lo demoniaco, que se ha querido negar y que nadie logrará jamás caracterizar mejor que como lo hizo san Pablo.

Ese tipo burgués que desagrada a la conciencia cristiana, tanto como a la conciencia comunista, el comunismo quiere cambiarlo mecánicamente y desde fuera, por medios técnicos y sociales y por la cirugía y el modelado de la pedagogía y de la propaganda. Por ello ataca no sólo al hombre burgués, sino al Hombre en su misma naturaleza y en su dignidad esencial, como imagen de Dios, como postulante —por su ser de naturaleza y por su ser de gracia— de los bienes más elevados de la persona: Dios y la vida eterna, una libertad y una vida espiritual centradas en realidades interiores al hombre, pero sobrehumanas; y, como primer medio social propiamente humano, la familia, con su vida propia, económica y espiritual, y con sus primordiales exigencias de derecho natural, cuyas modalidades son fijadas —aunque no creadas— por la legislación civil.

Cualesquiera que sean las correcciones incorporadas a la teoría por las necesidades vitales, la teoría va a hacer del hombre una simple energía de la vida común, pues, para la filosofía marxista, todo valor

trascendente, sea cual fuere, está ligado a la explotación del hombre por el hombre.

El marxismo y el hombre

La tragedia del marxismo radica en que —por más que quiera, con razón (pero sin haberse formado conciencia de los problemas propios de la persona), hallar una salida para aquella desesperación y descomposición de la persona humana a que la dialéctica del humanismo antropocéntrico conduce— él mismo es tributario del humanismo burgués en su más aberrante e inhumana metafísica, y lleva en sí el ateísmo, el inmanentismo y el antropocentrismo, a su más alto grado de exasperación. Privado de las bases metafísicas indispensables, su esfuerzo para restaurar el ser humano en la alegría del trabajo y en la alegría de vivir, ya no puede, desde entonces (considerado en la lógica y en el espíritu propios del sistema), conducir sino a resultados aún más descorazonadores que los del humanismo clásico. Se propone un fin bueno, cuando quiere elevar el conjunto de los hombres a una vida auténticamente social y política; pero falla este mismo fin en cuanto no se quiere comprender que la vida social y política de la comunidad terrenal es sin duda alta y difícil, pero ordenada a algo mejor; y que responde ciertamente a aspiraciones primeras de la persona humana, de la persona como persona, mas no a las más elevadas ni a las más radicales, que postulan el paso a comuniones superiores.[27]

Bien puede ocurrir que de hecho —menos por la virtud del marxismo que por consecuencia de destrucciones y purificaciones violentas en él operadas, y de los recursos profundos de la naturaleza humana, puesta así en carne viva— el hombre, en una experiencia como la de Rusia comunista, halle ciertos resortes elementales de su realidad ontológica y comience así (a un precio terrible, que sólo los cristianos podrían ahorrar a la humanidad, si comprendieran y quisieran) a superar las imposibilidades finales y las disociaciones de la fase burguesa del antropocentrismo. En razón de las facilidades del pensamiento dialéctico, que, en todos, y en el mismo Marx, observa aquella ambigüedad y aquella maestría de "mistificación" que en Hegel denuncia y que a cada instante permite (en virtud, se dirá, de un desarrollo interno de la lógica del sistema) abrir en cualquier parte una puerta cualquiera, de hecho abierta únicamente por la presión irresistible de la realidad exterior, el marxismo estará siempre dispuesto, indudablemente, a integrar o a pretender integrar todas esas renovaciones humanas. Y de ahí su tendencia resultante, a restaurar la unidad del ser humano, recabando de él la abdicación de

[27] Cf. *Du Régime Temporel et de la Liberté*, pp. 46-64.

sus más íntimas exigencias en favor del monismo de la vida colectiva; y la profunda inhumanidad que muestra en el esfuerzo de integración a que nos referimos, pues únicamente lo realiza pretendiendo que el hombre se doblegue al capricho de sus secretos. ¡Qué importa a qué se le doblega! Lo esencial es conservar el dominio de sí. A la vista tenemos extraños espectáculos de obediencia pasiva; el ser humano se hace flexible como un guante. Si un día un sucesor de Stalin ordena a sus pueblos fieles adorar a los electrones o doblar la rodilla ante las santas imágenes, en ambos casos habrá motivos semejantes para inquietarse; sea cual fuere el objeto a que aplique su arbitrio, el cesaropapismo insulta a la persona humana y a Dios.

URSS y marxismo

Creemos que una justa crítica del marxismo, como antes indicábamos, ha de proponerse ante todo distinguir en él entre ciertas intuiciones verdaderas y los falsos principios y las conceptualizaciones erróneas que desde el origen las deforman. Marx vio la importancia esencial del régimen de producción en la evolución; hay en el materialismo histórico una verdad mal formulada, que podría ser salvada por una filosofía que aplicase al movimiento de la historia los principios del hilomorfismo; pero en Marx queda viciada, como hemos visto, por un monismo ateo de origen hegeliano. También ha visto Marx el carácter usurario que el espíritu capitalista ha impreso a la economía moderna: ha conceptualizado esta intuición en una teoría errónea de la plus-valía. Ha visto que la lucha de clases es la consecuencia efectiva del sistema capitalista y que la gran tarea histórica de los tiempos modernos será la emancipación social del proletariado; pero ha bloqueado esa intuición con un mesianismo de guerra social inexplicable y una falsa filosofía del hombre y del trabajo, que termina en la socialización total del ser humano.

Claro es que hace falta —y cada día hará más falta— escindir el juicio que se forme del marxismo como esencia doctrinal abstractamente considerada, del juicio que se forme de la evolución de la Rusia soviética, respecto a actividades humanas concretas, colocadas bajo el signo del marxismo (interpretado según algunas de sus más dinámicas virtualidades), pero sometidas a las interferencias de causalidad propias de las realidades existenciales y condicionadas constantemente por las lecciones de la experiencia, las resistencias e impulsos de la vida y las necesidades peculiares al estado histórico de Rusia. Sin embargo, si en el marxismo como doctrina hallamos la ambigüedad que acabamos de recordar, no habremos de asombrarnos de volver a encontrar en el comunismo ruso una ambigüedad se-

mejante, aumentada considerablemente por la intervención de factores concretos.[28]

No podríamos recusar las informaciones de buena fe que nos muestran la manera empleada por la Rusia soviética para —no sin doblegar ante lo real numerosas pretensiones teóricas— hacer franquear en algunos años, a una economía atrasada, sorprendentes etapas, anunciadoras de la germinación de una "forma de civilización nueva" (la cuestión es saber cuál es su valor); esa nueva forma de civilización nace a la existencia tras el sacrificio de millones de vidas humanas y de pérdidas irreparables; los elementos positivos que contiene se resumen, en nuestra opinión (brevemente y en cuanto es posible pronunciarse a distancia y sobre documentos escritos), en la liquidación del sistema llamado del lucro y del sometimiento de la fuerza-trabajo humana a la fecundidad del dinero[29] (liquidación sobre todo apreciable respecto a formas futuras, pues por el momento implica el tributo de un pesado estatismo, pero finalmente es la que explica la gran esperanza suscitada en muchos elementos del mundo obrero por la experiencia rusa); y en el esfuerzo perpetuamente renovado para instaurar, al menos en el orden de la morfología de las leyes, una "democracia multiforme"[30] que integre la multitud humana en la vida social, política y cultural de la comunidad. Por duramente que allí viva y sea tratado el ser humano, tiene por lo menos el sentimiento de que ha cesado una humillación secular[31] en

[28] Cf. Sidney & Beatrice Webb, *Soviet Communism: A new civilisation?* Londres-Nueva York, 1936. La buena fe de los autores y su cuidado de exacta información no excluyen, por lo demás, una cierta ingenuidad fácilmente discernible: Ernest Mercier, "Réflexions sur l'U.R.S.S.", *Centro politécnico de Estudios Económicos,* enero de 1936; Waldemar Gurian, *Der Bolschevismus, Einführung in Geschichte und Lehre,* Herder, Friburgo, 1931 (trad. francesa, 1934); Arthur Rosenberg, *Histoire du Bolchevism,* trad. fr., Grasset, 1936; Boris Souvarine, *Staline,* París, Plon., 1935; y el excelente librito de Mme. Héléne Iswolsky, *L'Homme 1936 en Russie soviétique*, París, Desclée de Brouwer (Courrier des Iles), 1936. Véase también las dos cartas de Víctor Serge a Madelaine Paz y a André Gide, *Esprit*, junio de 1936.

[29] Cierta forma de "explotación del hombre por el hombre" se encuentra así abolida. No basta, sin embargo, abolir el régimen capitalista (sobre todo cuando se le sustituye por el comunista) para hacer cesar *toda forma* de explotación del hombre por el hombre; en particular la explotación del hombre individuo por el hombre colectivo puede tomar grandes proporciones. Siempre resulta que la abolición de la forma capitalista de servidumbre de la fuerza-trabajo es una necesidad reconocida tanto por el personalismo como por el socialismo.

[30] "It is, more than anything else, this almost universal personal participation, through an amazing variety of channels, that justifies the designation of it as a multiform democracy" (S. y B. Webb, *op. cit.*, t. I, p. 427).

[31] Cf. Héléne Iswolsky, *L' Homme 1936 en Russie soviétique,* pp. 66-68, 105-106.

aquel país en que la servidumbre y las costumbres a ella consecutivas habían durado tanto tiempo.

Tampoco podríamos recusar otros testimonios de análoga buena fe, que insisten preferentemente sobre los errores y los métodos bárbaros que vician el sistema, y que nos muestran asimismo el completo desprecio de la persona humana, la implacable dureza, los métodos de terror (más intensos que nunca después de dieciocho años de revolución) y el despotismo burocrático que caracteriza su actuación. Se comprueba este aspecto inhumano y tenebroso. Según los documentos que parece razonable nos inspiren confianza, podemos decir que, en nuestra opinión, los males profundos de la "nueva civilización" rusa se resumen: en el totalitarismo comunista que eleva al máximum los riesgos terribles que toda fuerte organización colectiva entraña, destruye —como las otras fuentes del totalitarismo— la libertad del pensamiento y pretende socializar la persona y el espíritu; en la lucha contra Dios, el trabajo de exterminio de la religión,[32] la idolatría de la técnica y de la ciencia de los fenómenos,

[32] Aunque suministran una documenación muy objetiva (bien que limitada a las informaciones oficiales acerca de la lucha contra Dios), los Webb minimizan gravemente la amplitud y la significación de esa labor antirreligiosa.

"Es muy difícil determinar la cifra exacta, en cuanto al número de sacerdotes y de religiosos que han sido encarcelados o que se hallan aún en prisiones y campos de concentración; pues los servidores de la Iglesia jamás han sido perseguidos *directamente* por la ley soviética; ésta se guarda de incriminarles su confesión y les aplica los artículos del código penal concernientes a la acción contrarrevolucionaria, el espionaje, el 'sabotaje' y 'la explotación de los prejuicios religiosos' del pueblo. Esta confusión voluntaria hace extremadamente difícil, como hemos dicho, la evaluación exacta del número de víctimas de las persecuciones religiosas. Baste decir que de 100.000 monasterios que había en Rusia, ni uno solo subsiste; millares de monjes y de religiosas han sido, pues, diezmados. ¿Puede hablarse de humanismo mientras esta situación perdure, mientras el terror continúa reinando y los campos de concentración rebosan de detenidos? Hemos citado al comienzo de este estudio el testimonio del corresponsal del *Courrier Socialiste* respecto al recrudecimiento del terror. Según fuentes no menos dignas de confianza, la cifra de detenidos en prisiones y campos y de las personas condenadas a deportación, se eleva actualmente a siete millones. ¿Cómo saber cuántos, entre esos desgraciados, han sufrido a causa de sus convicciones religiosas? Sacerdotes ortodoxos y católicos, religiosos y religiosas, pastores, rabinos, se encuentran entre los millones de presos; y su martirologio no está próximo a agotarse" (Hélène Iswolsky, *op. cit.*, pp. 112-114). Durante este tiempo se puede discutir académicamente sobre los progresos que la persecución religiosa en Rusia supone, comparada con las grandes persecuciones del pasado. La verdad es que ahora se disfraza. Más que una persecución propiamente dicha, es un trabajo de destrucción espiritual, que tiende a aniquilar la vida religiosa, antes que herir a los creyentes, y que trata de evitar el hacer públicamente mártires. Lo esencial es tener prisionera la palabra de Dios. Limi-

el dinamismo activista y la nueva servidumbre —esta vez en provecho del hombre colectivo— con que amenaza a ciertos estratos de las masas productoras.

Tal es, para quien se esfuerza en juzgar de manera objetiva e imparcial, la ambigüedad presentada por las realizaciones actuales

---

tándonos a las disposiciones legales, éstas, después de haber proclamado en teoría la libertad de conciencia, han secularizado todas las escuelas, prohíben la reunión de los niños para aprender el catecismo y la enseñanza religiosa dada fuera de la familia misma del niño y por ella; prohíben la impresión y la publicación (al menos en lengua rusa) o la importación de la Biblia y de libros religiosos; suprimen, para los sacerdotes, el derecho de hablar fuera de las iglesias y, para toda organización religiosa, el de acometer obra alguna de educación, de recreo o de caridad. Han suprimido prácticamente todos los seminarios, hacen del sacerdote un descalificado de la vida social y política, privado del derecho al voto en un régimen en el cual el voto perpetuo es una condición de existencia. Mientras castigan como delito toda propaganda pública de la religión (excepción hecha del servicio divino y del sermón en la iglesia), dan libre campo y consagran todo el poder de la enseñanza oficial —y entregan prácticamente la educación entera— al esfuerzo antirreligioso. Permiten y favorecen la propaganda directa del ateísmo por la Unión de los sin-Dios y las organizaciones afiliadas; hacen de esta propaganda una de las tareas de la autoridad espiritual que guía y anima al gran cuerpo soviético, es decir, el partido comunista (y entonces, ¡cómo asombrarse de que tantos municipios hayan botado en bloque la supresión de sus iglesias! En la superficie entera de Rusia, casi un tercio de ellas han sido cerradas). Se advertirá que en Rusia la adhesión al partido comunista está subordinada a una profesión explícita de ateísmo y de negación de lo sobrenatural en cualquiera de sus formas. "Lo que el partido comunista mantiene es una ley rígida para sí mismo: nadie es admitido como miembro (ni probado como candidato) si no declara de todo corazón y abiertamente que es ateo y que niega completamente la existencia de toda forma y de toda especie de lo sobrenatural" (S. y B. Webb, *op. cit.*, t. II, p. 1012; cf. t. I. p. 345). ¿Entra en juego también esta cláusula fuera de la U.R.S.S.? La cuestión resulta especialmente interesante, puesto que el partido comunista se afirma como una entidad que desborda todas las estructuras nacionales y que, en la misma Rusia, no forma parte del organismo de la Constitución soviética ni de sus diversos poderes legales. En la fecha en que escribimos, ya no aparece el diario de los sin-Dios (quizá porque los lectores se hayan cansado de él); y se discute la devolución de las campanas a las iglesias y aún la eventualidad de un sínodo. Esas concesiones forzadas no significan que se haya relajado el celo ateo y antirreligioso de los dirigentes comunistas. La nueva Constitución, anunciada por los periódicos, parece, sin embargo, llevar consigo cierta dulcificación de la condición a que se ha sometido al clero.

(Desde el día en que esta nota se escribió, la guerra ha acelerado el cambio de la actitud soviética hacia la religión. Por motivos políticos, pero también y principalmente bajo la presión del sentimiento popular, el Estado ruso se ha reconciliado en forma oficial con la Iglesia ortodoxa. Ésta tiene un Patriarca a su cabeza, y un Instituto Teológico funciona en Moscú. Parece que, al perseguir sus fines propios, que no son los del Estado,

del comunismo ruso. Allí hay en devenir algo cuya importancia es innegable para la evolución de las condiciones de existencia de la humanidad. Es la carga de error a que el marxismo sirve de vehículo conjuntamente con verdades cautivas, lo que, unido a ciertas características del temperamento ruso, fortifica tanto la parte negativa de la nueva civilización que se elabora en Rusia. En virtud de uno de aquellos nudos de fortuna e infortunio a que nos tiene acostumbrados la historia, los acomodamientos sociales y las nuevas formas de vida, de valor muy diverso, que allí nacen a la existencia, se hallan de hecho dominados hoy por las formas intelectuales y espirituales que el ángel del ateísmo ha entenebrecido y deshumanizado. ¿Qué descubrimientos y qué agonías, qué resurreciones son así invocadas, y para qué edad futura?

Humanismo socialista y humanismo integral

Por preponderante que sea el marxismo en el socialismo de hoy día, la expresión "humanismo socialista" es notablemente más vasta que la de "humanismo marxista", la cual, además —y a pesar de las ideas de la juventud de Marx— parece, antes bien, desconcertante. No todo socialismo es necesariamente ateo, como el marxismo; pero, aun en sus formas no marxistas, o superadoras del marxismo, el socialismo procede de una concepción del hombre, del trabajo y de la sociedad, cargada de errores y deficiencias,[33] que sólo podrían remediarse por síntesis nuevas.

Hay en el humanismo socialista un gran impulso hacia verdades que no se podrían desdeñar sin grave detrimento y que importan realmente a la dignidad humana; creemos que el error fundamental de una filosofía atea, o al menos las deficiencias del origen que

pero entre los cuales la idea de la misión del eslavismo desempeña un gran papel, la Iglesia ortodoxa se convertirá en la práctica en un auxiliar de la política rusa. El porvenir dirá quiénes tienen la razón, los ateos que imaginan que la indiferencia religiosa de la juventud es una adquisición que hace inofensivas las concesiones otorgadas a la Iglesia, o los cristianos que confían en que, con el tiempo, se producirá una profunda renovación religiosa en la masa del pueblo ruso. *Addendum*, 1946.)

[33] En lo que al hombre respecta, pensamos aquí en la concepción humanista antropocéntrica y naturalista, o más exactamente cristiano-laicizada, de que antes hemos tratado (cap. I, final del p. 2); en cuanto al trabajo en una concepción que, aún suscitando con razón una ética de la dignidad del trabajo, la liga de hecho a la evicción de las finalidades, de orden contemplativo e inmanente (cf. Étienne Borne, *Travail humain et Esprit chrétien*, París, 1933; *Le Travail et l'Homme*, publicado, en la colección "Les Iles"); en cuanto a la sociedad, en una concepción que hace del *opus oeconomicum* ("administración de las cosas" y especialmente producción industrial) la obra por excelencia de la ciudad, y desdeña ciertos derechos primeros de la persona y de la sociedad doméstica.

acabamos de señalar, vician aquel ímpetu y por ello deforman y deshumanizan las diversas concepciones morales y sociales elaboradas por este humanismo; de suerte que sería grandemente ilusorio el creer que yuxtaponiendo sencillamente la idea de Dios o las creencias religiosas al humanismo socialista se llegaría a una síntesis viable y fecundada en verdad. No; lo que se requiere es una refundición general. Mas también creemos que el llamado por nosotros humanismo integral es capaz de salvar y promover, en una síntesis fundamentalmente diversa, todas las verdades afirmadas o presentidas por el humanismo socialista, uniéndolas de modo orgánico y vital a muchas otras verdades. Para lo cual nos parece particularmente conveniente el nombre mismo de humanismo integral.

Esperamos que los análisis contenidos en este capítulo hayan hecho comprender hasta qué punto es de desear una refundición como la que acabamos de evocar. Por graves que hayan sido sus errores y sus ilusiones, el socialismo fue en el siglo XIX una protesta de la conciencia humana y de sus más generosos instintos, contra males que clamaban al cielo. Grande obra la de instituir el proceso de la civilización capitalista y despertar —contra las potencias que apenas perdonan— el sentido de la justicia y el de la dignidad del trabajo; pues bien, el socialismo tuvo la iniciativa de tal obra: ha entablado una lucha áspera y difícil en la que se ha gastado sin medida una abnegación de la más emocionante calidad humana, la abnegación de los pobres. Ha amado a los pobres; y no se le critica eficazmente sino quedándole obligado en no pocos aspectos. Las decepciones que ha causado a los hombres se hacen con todo ello más amargas. Es extremadamente lastimoso comprobar que los errores de filosofía primera y de filosofía social, de los que en su origen depende, hayan corrompido en él tantos recursos y se hayan agravado al ritmo de su crecimiento, separándole tan firmemente, mientras duran, del pensamiento cristiano. ¿Durarán siempre? Tales errores son primordiales, anclados todos ellos en el desconocimiento de lo eterno en el hombre.

La filosofía social y política implicada en el humanismo integral requiere, para nuestro actual régimen de cultura, cambios radicales, digamos —empleando analógicamente el vocabulario hilomorfista— una transformación substancial; y esta transformación substancial no sólo exige la instauración de nuevas estructuras sociales y de un nuevo régimen de vida en substitución del capitalismo, sino también y consubstancialmente, una ascensión de las fuerzas de fe, de inteligencia y de amor que brotan de las fuentes interiores del alma, un progreso en el descubrimiento del mundo de las realidades espirituales. Sólo con esta condición podrá el hombre verdaderamente

avanzar por las profundidades de su naturaleza, sin mutilarla ni desfigurarla.

"Por primera vez en la historia —escribía recientemente Máximo Gorki, a propósito del comunismo soviético— el verdadero amor del hombre ha sido organizado como fuerza creadora y se plantea como fin de la emancipación de millones de trabajadores." [34] Creemos en la sinceridad profunda de estas palabras de Gorki y del sentimiento que expresan. Y consideramos como muy importante el hecho de que el tema del amor del ser humano (cuyos orígenes jamás impedirá nadie que, en los más profundo de la historia, sean cristianos) surja ahora en una corriente de pensamiento que, bajo influencias materialistas, por largo tiempo no quiso concederle más que un valor inferior y sentimental.

Pero el amor es una fuerza salvaje; y cuando llega en el ser humano a regiones cuyas puertas le están cerradas, se cambia en horror y en odio mortífero. La cuestión está en saber si, para tener la llave de estas puertas y para pasar adelante —y para que sea el *verdadero* amor del hombre— no tiene necesidad de amar también en el hombre lo que en el hombre vivifica al hombre, pues es el Amor mismo y el Don.

Cuando leemos asimismo en la *Pravda* [35] que "el hombre nuevo no se forma por sí", que "es el Partido el que dirige todo el proceso de la refundición socialista y de la reeducación de las masas", nos preguntamos si el humanismo socialista no tendrá la ambición de *organizar*, como dice Gorki, es decir, de *socializar* el amor. El amor que es el espíritu mismo, que no se sabe de dónde viene ni adónde va. Una vez en la historia el verdadero amor del hombre ha realizado por la iniciativa de uno solo y en medio de la ignorancia del mundo, el trabajo de liberar al hombre de la mentira y de las fuerzas del mal, para abrirle la alegría que no pasa. Y desde entonces, en la fuerza de aquel amor es donde se realiza y se realizará todo trabajo de emancipación real del hombre, no sólo para la eterna alegría, sino para la vida temporal.

"Es fácil ser santo cuando no se quiere ser humano", decía Marx. Entonces, en efecto, no se es ni humano ni santo; es la gran mentira del fariseísmo. ¿Acaso pensaba Marx que es fácil ser humano cuando no se quiere ser santo? Eso sería entonces la gran mentira del humanismo ateo: porque hemos nacido para tender a la perfección del amor, de un amor que envuelve realmente a la universalidad de los hombres, sin dejar lugar al odio contra ninguno de ellos; y que transforma realmente nuestro ser, lo que no es posible a ningún

[34] *Pravda*, 23 de mayo, 1934. Citado por Hélène Iswolsky, *op. cit.*

[35] *Pravda*, 17 de mayo, 1934.

técnico social ni a trabajo alguno de reeducación, sino solamente al creador del ser; y esto es lo que se denomina santidad. Por generoso que sea un ateo, el ateísmo petrifica ciertas fibras profundas de su substancia; su amor a los hombres es una reivindicación violenta del bien de éstos, que surge ante todo como una fuerza destructora; porque brota de la piedra, choca con la piedra, con un universo de seres humanos que le son impenetrables. El amor, en los santos, es una fuerza unitiva y vivificante, y difusora del bien, porque hace de ellos mismos —destrozados y consumidos— una llama que triunfa de la impenetrabilidad de los seres.

El verdadero humanismo no es maniqueo

Aun añadiría una observación respecto al humanismo de Marx. Ligado desde el origen, como antes recordábamos, a las concepciones de Feuerbach y al ateísmo como condición y medio para hacer cesar la alienación espiritual del hombre (siendo el comunismo la condición y el medio para hacer cesar la alienación —aun más radical— del trabajo humano), el humanismo de Marx es por excelencia un humanismo de aquel tipo *maniqueo* de que en un precedente estudio nos ocupábamos.[36] Obliga a dejar en tinieblas, en cuanto ha sido religiosa, una parte entera de la herencia humana.

Por el contrario, el humanismo cristiano, el humanismo integral, es capaz de asumirlo todo, porque sabe que Dios no tiene contrario y que todo es irresistiblemente arrastrado por el movimiento del gobierno divino.[37] No arroja a las tinieblas todo cuanto en la herencia humana corresponde a herejías y cismas, a extravíos del corazón y de la razón; *oportet haereses esse*. Sabe que las fuerzas históricas invadidas por el error han servido, a pesar suyo, a Dios; y que, a pesar suyo, ha pasado por ellas, a lo largo de la historia moderna, al mismo tiempo que el ímpetu de las energías de ilusión, el ímpetu de las energías cristianas, en la existencia temporal. En el sistema del humanismo cristiano hay lugar, no para los errores de Lutero y de Voltaire, sino para Voltaire y para Lutero, en el sentido de que, a pesar de aquellos errores, han contribuido a cierto acrecimiento (que, como todo bien entre nosotros, pertenece a Cristo) en la historia de los hombres. De grado reconozco deber algo a Voltaire en lo que se refiere a la tolerancia civil, o a Lutero en lo tocante al no-conformismo; y puedo, por ello, honrarles; existen en mi universo de cultura; en él tienen un papel y su función; dialogo con ellos y, cuando los combato, cuando luchamos sin cuartel, aún entonces, están vivos para mí. Pero en el sistema del humanitarismo marxista, no

[36] *Du Régime temporel et de la Liberté*, pp. 100-102.
[37] Cf. santo Tomás, *Sum. theol.*, I, 103, 6 y 7.

hay lugar para san Agustín o para santa Teresa de Ávila, sino en cuanto se los considera como un momento de la dialéctica que avanza únicamente sobre muertos.

El humanismo integral y la liquidación del hombre burgués

Mas, volvamos al "hombre burgués", cuya figura hemos esbozado. ¿Qué tiene que ver con él el humanismo integral de que nos ocupamos? ¿Cuál es su relación con ese hombre burgués?

Desde el punto de vista del humanismo integral, parece que ese tipo burgués de humanidad está bien comprometido y que su condenación sea merecida. Nacerán formas diferentes, cuya diversidad respecto a ese tipo puede llegar muy lejos, dentro de los límites inmutables de la especie humana, pues esta especie es plástica y deformable. El hombre nuevo puede diferir del hombre burgués, tanto como éste difiere a su vez del héroe del Renacimiento o del fiel de tiempos de san Fernando de Castilla o de san Luis; o más, si se quiere: tanto como el civilizado de Europa o de la China difiere del nómada primitivo. Por diverso que sea su tipo, si está formado fuera del clima de Dios y del amor, por puros medios de técnica social y externa, puede tenerse la seguridad de que, después de un cierto gasto de heroísmo, como acontece en todo período revolucionario, en el que un antiguo caudal de mística cristiana quedará disipado, se llegará a un nuevo fariseísmo, en substitución del otro: fariseísmo del orgullo colectivo o del orgullo de la producción, reemplazando al del honor burgués y del provecho individual.

Según el humanismo nuevo que nos ocupa, hay que cambiar al hombre burgués y, para ello, hay que transformar incluso al hombre mismo. Sí; esto sólo nos importa, en el fondo, es decir, en sentido cristiano: hacer morir al "hombre viejo" y dar paso al "hombre nuevo" que lentamente se forma —en la historia del género humano, como en cada uno de nosotros— hasta la plenitud de nuestra esencia. Mas, una transformación tal requiere, por una parte, que sean respetadas las exigencias esenciales de la naturaleza humana —y aquella *imagen de Dios*— y aquella primacía de los valores trascendentes que justamente permiten y preparan una renovación; por otra parte, que se comprenda que un cambio semejante no es obra del hombre sólo, sino de Dios, primero, y del hombre con él; y que no es efecto de medios extrínsecos y mecánicos, sino de principios vitales e internos: tal es la enseñanza del cristianismo de siempre.

No obstante, si llega a instaurarse una nueva cristiandad, su carácter distintivo será, según creemos, que esa transfiguración —por la que el hombre consintiendo en el cambio y sabiendo que éste se opera por la gracia, trabaja por hacerse y realizar el hombre nuevo que *es* ya por Dios—, esa transformación, decimos, deberá alcanzar

realmente (y no sólo de manera figurativa) las estructuras de la vida social de la humanidad: y llevar así consigo —en la medida en que ello sea posible aquí abajo, para tal o cual clima histórico— una verdadera realización social-temporal del Evangelio. Una nueva edad de cultura cristiana comprenderá, sin duda, un poco mejor que hasta el presente (y jamás el mundo habrá terminado de comprender esto, es decir, de rechazar de su seno el "fermento de los fariseos"), cuánto importa en todas partes abrir paso a lo real y a lo substancial, sobre lo aparente y decorativo; a lo real y substancialmente cristiano, sobre lo aparente y decorativamente cristiano; comprenderá asimismo que es en vano afirmar la dignidad y la vocación de la persona humana, si no se trabaja en transformar las condiciones que la oprimen y en hacer que pueda dignamente comer su pan.

III

EL CRISTIANO Y EL MUNDO

En la primera parte recordaremos algunas nociones esenciales respecto a la distinción entre lo espiritual y lo temporal. En la segunda, trataremos del problema del reino de Dios. En la tercera, de la misión temporal del cristiano.

1. Espiritual y temporal

Preguntémonos ante todo en qué consiste lo que se denomina cultura o civilización. Sabido es que los autores rusos y alemanes suelen oponer estas dos nociones. Para nuestro presente estudio, podemos empearlas como sinónimas.

De la civilización

Diremos que la cultura o la civilización es la eclosión de la vida propiamente humana, no sólo en cuanto al desarrollo material necesario y suficiente que nos permita conducirnos rectamente en este mundo, sino también y antes que nada, en cuanto al desarrollo moral, el de las actividades especulativas y de las actividades prácticas (artísticas y éticas), que merezca ser propiamente llamado un desarrollo humano.[1] Resulta así que la cultura es natural en igual sentido que el trabajo de la razón y de la virtud, de los cuales es fruto y realización terrenal. Responde al voto profundo de la naturaleza humana, siendo la obra del espíritu y de la libertad, que añaden su esfuerzo al de la naturaleza. Porque este desarrollo no es sólo material, sino también y primordialmente moral, es obvio que el elemento religioso juegue en él principal papel desarro-

[1] Cf. *Religion et Culture.*

llándose así la civilización entre dos polos: el polo económico, en el aspecto de las necesidades humanas más urgentes, de orden ético-biológico, y el polo religioso, por el lado de las más urgentes necesidades humanas correspondientes a la vida del alma.

¿Quiere esto decir que la religión sea una *parte* (aunque se trate de la principal), un elemento constitutivo de la civilización o de la cultura de un pueblo? Así fue en toda la antigüedad, o mejor, en toda la antigüedad pagana, pues el caso de la religión de Israel es aparte: religión nacional, en un sentido, tenía los profetas para recordarle que era, de derecho, universal, y que el Dios de Israel es asimismo Dios de toda la tierra.

Las religiones paganas se nos presentan, todas ellas, particularizadas en una determinada cultura, enemiga de las demás culturas. Se dividen como las lenguas y como los grupos sociales. La religión es entonces el alma de la ciudad, de igual modo que el alma vegetativa es, en la biología aristotélica, la forma substancial de la planta; en tal caso, la distinción entre lo espiritual y lo temporal, como entre dos órdenes específicamente diversos, resulta, a decir verdad, inconcebible; y tanto más cuanto la religión se hace más terrenal y social-política. El ateísmo militante de nuestros días imita en cierto modo la catolicidad de la religión de Cristo, aunque la universalidad a que tiende tenga por fin imponer al mundo entero cierto orden temporal; esta religión atea ya no es cosa puramente privada, como era la religión para el liberalismo; está incoporada al devenir terrestre de ciertas energías sociales y a una cierta forma de comunidad temporal.

¿Y cuál es, a este respecto, la posición del cristianismo?

La verdadera religión, para el cristianismo, es esencialmente sobrenatural y por sobrenatural no es del hombre ni del mundo ni de una raza ni de una nación ni de una civilización ni de una cultura ni de la civilización ni de la cultura; es la vida íntima de Dios. Trasciende de toda civilización y cultura; es estrictamente universal.

Advirtamos el hecho de que, si la razón no ha logrado mantener entre los hombres la universalidad de lo que llaman los filósofos religión natural, la universalidad de una religión que invoca títulos sobrenaturales y superiores a la razón, ha resistido a todo, hasta hoy.

Religión y civilización

Si es así, la distinción entre la religión y la cultura o la civilización va a tomar un sentido nuevo, particularmente fuerte. A los ojos del cristianismo, la cultura y la civilización, por estar ordenadas a un fin terrestre, han de ser referidas y subordinadas a la vida eterna, fin de la religión; y procurar el bien terrenal y el desarrollo de las diversas actividades naturales del hombre, atendiendo efectivamente

a los intereses eternos de la persona; y de tal modo que faciliten a ésta el acceso a su fin último sobrenatural: lo que sublima así a la civilización en su orden propio. Mas, la cultura y la civilización tienen por objeto especificador, el bien terrestre y perecedero de nuestra vida aquí abajo, cuyo orden propio es el orden natural (sublimado como acabo de decir).[2] En sí mismas y por su propio fin, están comprometidas en el tiempo y en las vicisitudes del tiempo. También puede decirse que ninguna tiene las manos puras. El orden de la cultura o de la civilización aparece, pues, como orden de las cosas del tiempo, como orden *temporal*. Mientras el orden de la fe y de los dones de la gracia, por referirse a una vida eterna que es participación de la vida íntima de Dios, constituye, por oposición, un orden al cual conviene por excelencia el nombre de *espiritual*, y el cual trasciende por sí el orden temporal.

Y si, para el cristiano, este orden espiritual debe vivificar y elevar el orden temporal mismo, ello no se realizará formando parte de él, sino, por el contrario, trascendiéndolo, siendo por sí absolutamente libre e independiente de él. En una palabra, que el orden espiritual goza —respecto del orden temporal— de la libertad misma de Dios respecto del mundo.

Así, la distinción entre lo temporal y lo espiritual resulta esencialmente cristiana. Ha sobrevenido en un momento crucial, verdaderamente crucial, como una especie de mutación de importancia capital para la historia temporal y para la civilización. Pero es una adquisición propiamente cristiana, que no tiene pleno sentido ni plena eficacia más que para el cristiano, según la frase evangélica: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios."

Si esta distinción de los dos órdenes representa una gran adquisición para la libertad del espíritu, no deja, sin embargo, de plantear por ello mismo grandes y temibles problemas en el orden teórico y en el orden histórico concreto.

2. El problema del reino de Dios

El principal de estos problemas, en el orden teórico, es el que podemos denominar problema del reino de Dios. Hay un reino de Dios por realizar, según la segunda petición de la oración dominical. ¿Qué papel en relación con esa realización, hay que reconocer a ese espiritual y a ese temporal que hemos distinguido?

Tenemos que precisar aquí el planteamiento del problema, seañlar tres errores típicos de él y, finalmente, indicar la solución cristiana.

[2] Cf. *Science et Sagesse*, p. 346 y sigs.

se quiera, puesto que se trata de un modelo ficticio propuesto al espíritu *en lugar* de la realidad.

Por el contrario, lo que llamamos un *ideal histórico concreto* no es un ente de razón, sino una *esencia* ideal realizable (más o menos difícilmente, más o menos imperfectamente, esto es otra cosa; y no como obra hecha, sino como obra que se está haciendo); esencia capaz de existencia y reclamando existencia para un clima histórico dado, respondiendo en consecuencia a un máximum *relativo* (relativo al clima histórico) de perfección social y política y presentando sólo —y precisamente por implicar un orden efectivo de existencia concreta— la armadura, con esbozos ulteriormente determinables, de una realidad futura.

Oponiendo así *ideal histórico concreto* a *utopía*, no desdeñamos, por lo demás, el papel histórico de las utopías y, en particular, la importancia que la fase llamada utópica del socialismo tuvo para el desarrollo ulterior de éste. Pensamos, sin embargo, que la noción de ideal histórico concreto y su justo uso permitirían a una filosofía cristiana de la cultura preparar realizaciones temporales futuras, dispensándola de pasar por esa fase y de recurir a utopía alguna.

Ideal histórico y libertad

Marx envuelve en una misma crítica la noción de *ideal* y la de *utopía*, sin poder distinguirlas; consecuencia ésta de su hegelianismo invertido.

Como todo hombre, sobre todo, como todo grande hombre de acción, Marx creía *prácticamente* en el libre albedrío, es decir, en el dominio de la voluntad sobre sus propios motivos, por el cual domina interiormente todo el condicionamiento de sus actos; *especulativamente* su filosofía le prohibía esta creencia "espiritualista" y "cristiana" y reducía la libertad del hombre a la espontaneidad de una energía vital que, por la adquisición de conciencia del movimiento de la historia, se hacía la fuerza más eficaz y más profunda de ésta. Pero si el pensador revolucionario es así como un profeta y un titán de la historia, lo es cuando revela la historia a sí misma, descubre el sentido prefijado de su movimiento y dirige en tal sentido prefijado el esfuerzo de las voluntades humanas; ahí está el nudo del debate; y no la cuestión de saber si Marx era partidario del fatalismo o del determinismo mecanicista, cuestión a la cual es preciso responder negativamente.

A los ojos de Marx, el hombre no es un producto *pasivo* del medio; es activo, actúa sobre el medio para transformarlo, pero "*en el sentido fijado*" por la evolución económica y social.[2] He aquí lo que importa.

[2] Cf. A. Cornu, *op. cit.*, p. 392.

los demás para criticar la teología del *Sacrum Imperium* de la manera más penetrante y notable.

Reino, Iglesia y mundo

Mas, dejemos esta disgresión y volvamos a nuestro tema, tratando primeramente de plantear claramente el problema.

Estamos en presencia de tres nociones: La primera es la del *reino de Dios,* Ciudad a un tiempo *terrena y sagrada* de la que Dios es rey y donde será todo en todos. Los judíos esperaban este reino en el tiempo; para el cristiano está fuera del tiempo; es un reino eterno, que tendrá por lugar la tierra de los resucitados. En cuanto esta idea es precisamente la de un reino, de una ciudad política de la que Dios mismo sea rey, y en cuanto se distingue, bajo ese aspecto, de la idea de la Iglesia, como ha mostrado Erik Peterson en un notable opúsculo, escrito antes de su conversión al catolicismo,[3] la idea del reino de Dios es una idea escatológica, que se refiere al fin de los tiempos; no al tiempo de aquí abajo, sino al que vendrá tras este tiempo.

Lo que vendrá después del tiempo está, empero, preparado por el tiempo; el reino de Dios constituye el término final que el movimiento de las historias prepara, y al cual aboca; hacia él convergen, por una parte, la historia de la Iglesia y del mundo espiritual; por otra, la historia de la Iglesia es ya historia del reino de Dios comenzado en el tiempo, del "Reino crucificado", cuya revelación vendrá al final; mientras la historia del mundo profano llegará a su último término, únicamente por una "mutación" substancial que, inflamando al mundo, lo engendrará en el Reino.

La *segunda* noción es la de la Iglesia, crisálida de este reino; la

[3] *Was ist die Kirche*, Munich, 1929. La distinción establecida en este ensayo por Peterson, de una manera que hoy matizaría más, sin duda (entonces la llevaba hasta hacer de ella una oposición, la cual no es conciliable con la tesis católica de la institución inmediata de la Iglesia por Jesús), esa distinción entre la Iglesia y el reino de Dios, evidentemente, no debía ser forzada. La Iglesia es el reino de Dios comenzado, el reino de Dios en estado "peregrino, militante, crucificado" (Cf. Journet). Pero no es el reino de Dios en su estado de *realización definitiva* y como aplicado a la vida entera que la humanidad (resucitada) tendrá sobre la "nueva tierra" —el reino de Dios en estado "paradisiaco triunfante, glorificado". Para comodidad de nuestra exposición, esta es la noción escatológica que aquí designamos por las palabras "reino de Dios" entendidas en su sentido más fuerte.

Ya estaba redactado ese capítulo y había sido publicado en la *Revue de Philosophie* cuando ha aparecido en *Nova et Vetera* (enero-marzo y abril-junio, 1935) un valiosísimo estudio teológico del abate Charles Journet, sobre *"Les destinées du Royaume de Dieu"* y sobre *"Le Royaume de Dieu sur la terre"*, estudio que puntualiza muchas cosas y trae preciosos esclarecimientos; en él se encontrará esbozada en nota, una importante discusión de las posiciones barthianas.

Iglesia es ya substancialmente este reino, existente y vivo, aunque peregrino y velado; su fin es la vida eterna misma; la Iglesia está en el tiempo, pero no es del tiempo. En cuanto tal, de la Iglesia puede decirse —para el cristiano— lo mismo que de su Jefe: en ella no tiene parte el príncipe de este mundo.

La *tercera* noción es la del mundo, de la ciudad profana. Su fin es la vida temporal de la multitud humana. El mundo está en el tiempo y es del tiempo; el demonio tiene su parte en él.

¿Qué pensar del mundo y de la ciudad terrestre, en relación con el reino de Dios? He ahí nuestro problema.

Primer error

Ante todo, conviene señalar aquí tres errores típicos. Mencionaremos en primer lugar un error existente ya en estado de tendencia en ciertos extremistas de los primeros siglos cristianos. Consiste en hacer del mundo y de la ciudad terrenal pura y simplemente el reino de Satanás, únicamente el dominio del diablo: su historia entera se desarrolla en sentido inverso a la de la Iglesia y conduce al reino de la perdición. Es lo que podría llamarse concepción *satanocrática* del mundo y de la ciudad política.

En la época de la Reforma protestante adquirió cierta fuerza doctrinal esta concepción; y tiende a reaparecer, con una elaboración teológica muy matizada que atenúa todo lo posible sus excesos, en los teólogos protestantes de la escuela de Karl Barth, cuyo pensamiento, en definitiva, vuelve al tema de que el mundo no está realmente salvado, como el hombre no está intrínsecamente justificado; vuelve a considerar la naturaleza y sus estructuras externas como abandonadas por Dios al principado del demonio, contra el que nosotros no podemos más que dar testimonio en el seno de la perdición.[4]

Cierto naturalismo o racionalismo católico (pienso por ejemplo, en Maquiavelo o en Descartes) desemboca en el mismo resultado por vía diferente: la vía del separatismo, de la escisión entre la naturaleza y la gracia. La naturaleza aparece entonces como un mundo absolutamente cerrado, abandonado a sus propias fuerzas.

[4] Por profunda que a veces sea esa elaboración teológica, sin duda llega a atenuar, en sus conclusiones referentes al mundo y a la cultura, los excesos del pesimismo radical inherente —para Karl Barth— a la fe cristiana; pero no sin artificios dialécticos, según pensamos. Cf. Karl Barth, *Parole de Dieu et Parole humaine;* Denis de Rougemont, *Politique de la Personne.* M. de Rougement estima —como nosotros— una "herejía" el pesimismo absoluto que "abandona el mundo a sí mismo". Pero también mira como herejía ("herejía de la síntesis") la solución católica, que llama racionalista y cuyo verdadero sentido no percibe.

En ambos casos se rehusa al mundo su destino a la gracia y al advenimiento del reino de Dios. Se restringe la Redención al imperio invisible de las almas y al orden moral; error extremo de la cristiandad occidental cuando pierde el sentido católico; error condenado por la fórmula más fundamental y más sencilla que expresa la fe cristiana, cuando pía e ingenuamente da a Cristo el nombre de Salvador del mundo, *Salvator mundi*.[5]

Segundo error

Otro error cuyos gérmenes son también muy antiguos en Occidente y en Oriente, podríamos denominarlo *teofánico* unas veces y *teocrático* otras: No sólo el mundo está salvado en esperanza, sino que —en cuanto la obra de la redención se realiza en él— se cree preciso aparezca —en su existencia misma temporal— como real y plenamente salvado, como el reino de Dios; y o bien se desespera por completo de él, porque no es así, o bien se espera demasiado de él, porque se intenta hacer que sea así.

En Oriente, estas ideas han tomado forma preferentemente mística (a la que conviene la calificación de teofánica, que acabamos de proponer): en su límite, el pensamiento de no pocos místicos herejes consistirá en divinizar la vida desde ahora para hacernos escapar a las servidumbres de la ley, de las reglas de la razón y de las condiciones de la naturaleza. Ciertamente, no imputo este error extremo a la ortodoxia rusa, pero creo que ella ilustra y revela lo que ha sido una *tentación* para la cristiandad oriental: que el cielo descienda en seguida sobre la tierra, cuando la tierra no es capaz de recibir sino un rocío sólo de redención: la piedad, una piedad cósmica, amorosa y dolorida. Por exceso de impaciencia y de sobrenaturalismo se llegaría así a una actitud análoga a la del calvinismo; se abandonaría al diablo el mundo bajo su forma actual, mas no para apoderarse de este mundo: para liberarse de él y liberarlo —en espera del gran día de Dios— por lo menos en *nosotros mismos*, por la compasión que nos lanza a sus miserias y las transfigura en nosotros. Por "teocrático" que sea bajo otros aspectos, un Dostoiewski reprochará a la Iglesia católica el encarnarse demasiado, el tratar demasiado de realizar un orden cristiano aquí abajo, hasta el punto de contraer las impurezas de la tierra.

En Occidente, el error de que hablamos ha tomado forma sobre todo política y de mucho más complejo desarrollo. Es lo que puede llamarse la utopía *teocrática*, dando a esta palabra su más fuerte sentido. Exige al mundo mismo y a la ciudad política la realización efectiva del reino de Dios, por lo menos en las apariencias y pompas

[5] Juan, IV, 42.

de la vida social. El universo entero debe ponerse, desde aquí mismo, bajo el gobierno político de Dios. En adelante, el mundo y la Iglesia ocupan (y se disputan) el mismo terreno: la historia del mundo es historia sagrada.

Este error va contra las palabras evangélicas: "Mi reino no es de este mundo." Va contra el hecho de que Cristo no vino a transformar los reinos de la tierra ni a ejecutar una revolución temporal: *non eripit mortalia, qui regna dat caelestia.*[6] Al error teocrático de que hablamos responde la *Leyenda del Gran Inquisidor*, de Dostoiewski, que quiere hacer la dicha absoluta del mundo por medios políticos y, puesto que se exige de éstos más de lo que normalmente pueden dar, por la coacción y la servidumbre universales.

Jamás impuso este error su forma a la cristiandad medieval; el ideal medieval del Imperio nunca se identificó con esta manera de ver; y cuando tendió a tal confusión, entonces Roma la quebrantó en Canosa. La distinción de los dos poderes ha sido siempre afirmada por el catolicismo medieval. Hablando francamente, la idea de hacer de este mundo pura y simplemente el reino de Dios es, para el cristiano, una herejía.

Pero fue también la tentación, el ángel tentador de la cristiandad medieval. Teóricamente, ha sido profesada por ciertos teólogos extremistas de la Edad Media, sobre todo del final de ella, que nunca fueron seguidos por la Iglesia, y a cuyos ojos todo poder, tanto temporal como espiritual, pertenece al papa, quien delega en el emperador y, a través de él, en los reyes, el poder temporal para la unificación perfecta del mundo bajo el reino de Cristo. Esto es lo que pudo llamarse un teocratismo clerical o un hierocratismo.[7]

En el orden de la cultura, España sabe si algo de esa tentación teocrática penetró en el ideal castellano de la época de Carlos V y de Felipe II. En todo caso, prácticamente, ciertos excesos en el uso de medios humanos y políticos han hecho pasar sobre los hombres, que largo tiempo los han recordado, la sombra y el estremecimiento de tal error. Miremos, por el lado protestante, a la Ginebra de Calvino; por el lado católico, a los tiempos de la Contrarreforma y del *Ancien Régime* (aunque en sus excesos, la Iglesia, como tal, no estuviera comprometida, aquéllos se han producido en la Iglesia).

[6] Estas palabras del himno de la Epifanía son recogidas por el papa Pío XI, en la Encíclica sobre Cristo-Rey.

[7] Sobre la historia de las ideas "hierocráticas", señalamos en particular los trabajos de M. Arquilliere (*Saint Grégoire VII*, París, 1934), de M. Jean Rivière (*Le probleme de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*) y de monseñor Grabamnn (*Ueber den Einfluss der aristot. Phil. auf die mittelalt. Theorien ueber das verhaeltnes von Kirche und Staat*).

Al laicizarse progresivamente es cuando ha cargado, sin embargo, con un peso histórico cada vez mayor. La misión sagrada de que se trata pasa así, primeramente, al emperador; es el *teocratismo imperial.* Después, en modo menor, a los reyes (recordemos a Enrique VIII, al galicanismo, al josefismo). Después —volviendo al modo mayor— pasa al Estado (fijémonos en la filosofía de Hegel). Un hegelianismo rudimentario la hará pasar a la nación o a la raza; un hegelianismo más profundo, a la clase; y aquí volvemos a encontrar el mesianismo de Karl Marx. Se mirará al proletariado como si tuviera la sagrada misión de salvar al mundo. Con tales perspectivas, haría falta, para caracterizar al comunismo contemporáneo, considerarlo como un imperialismo teocrático ateo.

Tercer error

Aparecido en los tiempos modernos, a partir del Renacimiento, consiste el tercer error en ver en el mundo y en la ciudad terrena, pura y simplemente, el reino del hombre y de la pura naturaleza, sin relación alguna con lo sagrado, ni con un destino sobrenatural, ni con Dios, ni con el diablo. Es lo que puede llamarse humanismo separado o antropocéntrico, y aun liberalismo (entendida esta palabra en el sentido que tiene en el vocabulario teológico, designa la doctrina según la cual la libertad humana no tiene otra regla o medida que ella misma). La historia del mundo se dirige desde entonces hacia un reino de la pura *humanidad* que es, como fácilmente se ve en Augusto Comte, una laicización del reino de Dios. Error condenado por la frase evangélica: "no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios", *non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit ex ore Dei.* Error, además, inestable, por tener un fin abstracto y ficticio, pertenece al género de las utopías propiamente dichas, de las utopías irrealizables, si así puede decirse, pues, en cierto sentido, hay utopías realizables. Ello había de resolverse en el ideal histórico erróneo, pero en algún modo realizable (pues no apela a la ficción, sino a la fuerza) del que nos hemos ocupado en segundo lugar: en el error del teocratismo ateo.

Ambivalencia del mundo

Trataremos ahora de indicar la solución cristiana.

Para el cristianismo, la verdadera doctrina del mundo y de la ciudad temporal es que son a la vez el reino del hombre, de Dios y del diablo. Así aparece la ambigüedad esencial del mundo y de su historia; es un campo común a los tres. El mundo es campo cerrado que pertenece a Dios por derecho de creación; al diablo por derecho de conquista, a causa del pecado; a Cristo, por derecho de victoria

sobre el primer conquistador, a causa de la Pasión. La tarea del cristiano en el mundo es disputar al diablo su dominio, arrancárselo; en ello debe esforzarse y sólo en parte lo logrará mientras dure el tiempo. El mundo está salvo, sí; liberado *en esperanza,* en marcha hacia el reino de Dios; pero el mundo no es *santo,* la Iglesia es la que es *santa;* está en marcha, decimos, hacia el reino de Dios y, por ello, es una traición hacia este reino el no querer con todas sus fuerzas —en proporción a las condiciones de la historia terrestre, tan efectiva como sea posible *(quantum potes, tantum aude)*— una realización o más exactamente una refracción de las exigencias evangélicas en el mundo, realización, sin embargo, relativa; y de una u otra manera siempre deficiente y discutida en el mundo. Al mismo tiempo que la historia del mundo se pone en marcha (es el trigo que crece) hacia el reino de Dios, se encamina también (es la mala yerba, inextricablemente mezclada con el trigo) hacia el reino de la reprobación.

Así puede el cristiano recoger los textos evangélicos en contraste sobre el mundo, que se explican por esa ambivalencia radical de la historia y del mundo que ya hemos señalado en otro lugar.[8] El cristiano lee, por ejemplo, que "Dios ha amado tanto al mundo que le ha dado su Hijo unigénito", que "Cristo ha venido para salvar al mundo", que "borra el pecado del mundo"; y por otra parte lee que Jesús no ruega por el mundo, que éste "no puede recibir el espíritu de verdad", que "el mundo entero yace en el mal" y que el demonio es el príncipe de este mundo y el mundo está ya juzgado.

Los textos que acabamos de recordar muestran que el mundo está santificado en cuanto no es *solamente* el mundo, sino que está asumido en el universo de la Encarnación; y que está reprobado en cuanto se atrinchera en sí mismo; según la frase de Claudel, en cuanto se atrinchera en su diferencia esencial y se queda en mero mundo separado del universo de la Encarnación.

Mientras la historia de la Iglesia, historia de la verdad la llamó Pascal, conduce por sí al reino de Dios definitivamente revelado y tiene su término sólo en este reino, la historia de la ciudad temporal dividida entre dos fines opuestos, conduce a la vez hacia el reino de perdición y hacia el reino de Dios.

Sería, notémoslo bien, desfigurar completamente y pervertir esta idea de la ambivalencia del mundo y de la historia temporal, la idea de que el diablo tendrá siempre su parte *en este mundo* mientras dure la historia, el buscar en ello un motivo para aceptar tranquilamente las iniquidades de este mundo, sobre todo cuando se obtiene de ellas provecho; de esta misma manera perversa, algunos que se

[8] *Du Régime temporel et de la Liberté.*

creen defensores del orden entienden las palabras del Evangelio: "Los pobres [9] los tendréis siempre entre vosotros."

Esta frase significa, por el contrario: el propio Cristo no estará siempre entre vosotros, pero lo reconoceréis en los pobres a quienes habréis de amar y servir como a él mismo. Y no se designa así a una clase social, sino a todos los hombres que tienen necesidad de otro para subsistir, cualesquiera que sean la naturaleza, el origen y la causa de su indigencia. Mientras existan castas o clases oprimidas, allá es donde el amor irá primeramente a buscarlos; si un día dejan de subsistir, los hallará todavía donde quiera que estén. Y porque los ama, quiere que se llegue a un día en que ya no haya clases o castas oprimidas.

De modo semejante, lo que hemos dicho de la ambivalencia fatal de la historia temporal significa que el cristiano debe esforzarse todo lo posible por realizar en este mundo (perfecta y absolutamente si se trata de su propia vida de persona, en modo relativo y según el ideal concreto que conviene a las diversas edades de la historia, si se trata del mundo mismo) las verdades del Evangelio. Jamás se esforzará bastante en ello, jamás se consagrará bastante a hacer progresar las condiciones de la vida terrena y a transfigurarla. Ese estado de tensión y de guerra es necesario al crecimiento de la historia; bajo tal condición solamente, la historia temporal prepara enigmáticamente su consumación final en el reino de Dios.

Mas, si lo que acabamos de decir es exacto, el fin que se propone el cristiano en su actividad temporal no será hacer *de este mundo mismo* el reino de Dios, sino hacer de este mundo, según el ideal histórico reclamado por las diferentes edades y, si así puede decirse, por sus propias *mutaciones,* el lugar de una vida terrenal verdadera y plenamente humana, es decir, seguramente llena de desfallecimientos, más también llena de amor; y cuyas estructuras sociales tengan por medida la justicia, la dignidad de la persona humana, el amor fraterno;[10] preparando así el advenimiento del reino de Dios

[9] El texto evangélico (Mateo, 26, 11) no dice "pobres" (habrá siempre pobres entre vosotros); dice *los* pobres *(tous ptókhous).* El sentido es claro: "*los* pobres, en los que yo estoy, los hallaréis siempre entre vosotros, para servirme en ellos; pero yo me voy, por ello Magdalena ha obrado bien derramando sobre mi cabeza perfume de gran precio..."

[10] A causa de la debilidad de nuestra especie, el mal es más frecuente que el bien entre los hombres; y el crecimiento de la historia, aumenta y se profundiza al mismo tiempo que el bien mezclado a él; estas leyes estáticas se refieren al comportamiento de los hombres. Las estructuras sociales, las instituciones, las leyes y costumbres, la organización económica y política son cosas humanas, no hombres; y en cuanto son cosas y no hombres, pueden ser purificadas de ciertas miserias de la vida humana; como muchas obras del hombre salen del hombre y son mejores que él,

de una manera filial, no servil, quiero decir por el bien que fructifica en bien, no por el mal que, yendo a su destino propio, sirve al bien como por violencia.[11]

3. La misión temporal del cristianismo

Llegamos así a una gran problema, no ya teórico sino práctico, el de la misión temporal del cristianismo. Dividiremos este estudio en tres partes, e intentaremos primero caracterizar lo que podría llamarse las carencias temporales de un mundo cristiano que, cada día más, es cristiano tan sólo de apariencia en el curso de la Edad Moderna y sobre todo en el siglo XIX. Trataremos en seguida, refiriéndonos a lo que ya hemos dicho sobre ello,[12] de indicar brevemente las causas de este fenómeno; y pasaremos entonces a las consideraciones acerca del papel temporal del cristiano y particularmente a la instauración de una nueva vida cristiana del mundo.

Las carencias temporales de un mundo antaño cristiano

Hemos advertido al principio de este capítulo que lo espiritual debe vivificar lo temporal. El cristianismo debe informar, o mejor, penetrar el mundo; y no porque éste sea su fin principal (para él es un fin secundario indispensable), ni tampoco para que el mundo se convierta desde ahora en el reino de Dios; sino para que la refracción del mundo de la gracia sea en él cada vez más efectiva y el hombre pueda vivir mejor en él su vida temporal.

---

en su orden y bajo un cierto aspecto. Pueden medirse por la justicia y el amor fraternal, mientras que los actos de los hombres sólo raras veces se miden de ese modo. Pueden ser más justas que los hombres que las utilizan y manejan; pero siempre se quedan en cosas, en realidades de un grado esencialmente inferior al de las personas cuyas comunicaciones y cuya vida se aplican a regular.

[11] La crítica que M. Denis de Rougemont, en un libro por lo demás rico en observaciones verdaderas y penetrantes *(Politique de la Personne*, París, Grasset, 1934), hace de toda *cristiandad* como tal y de la noción misma de un orden cristiano del mundo (de la que además se ha abusado singularmente), reposa —a nuestro parecer— en el principio, erróneo, según la fe católica, de que (estando toda actividad humana y natural corrompida en su fuente y, por ello, sin unidad vital posible con la gracia interior) todo esfuerzo por instaurar un "orden temporal cristiano" tiende necesariamente a cumplir —en nombre del cristianismo— la voluntad *del hombre*, sin cuidarse de la justicia de Dios; envolviendo, por tanto, necesariamente, una hipocresía. Además, en la concepción barthiana, la historia del mundo profano no podría preparar por crecimiento positivo el advenimiento del reino de Dios, ni siquiera de manera enigmática y mediante la discontinuidad esencial señalada por la mutación final, que separa la "penúltima" de la última.

[12] Cf. *Du Régime temporel et de la Liberté.*

Es lo acaecido en gran parte en tiempo de la cristiandad medieval. Todos saben el capital papel representado por la Iglesia en la edificación del mundo cristiano de la Edad Media; esta edad llena de desfallecimientos, podía, no obstante, ser vivida.

Al producirse la decadencia de la cristiandad medieval y el advenimiento de los tiempos modernos, se ve por una parte al mundo separándose progresivamente de Cristo; y por otra se comprueba que en la historia del mundo todavía representa la Iglesia un papel importantísimo, esforzándose en mantener lo que había sido adquirido, de realización de los principios del derecho natural en el orden temporal y de subordinación de éste al orden espiritual. Era aquélla una posición de defensa necesaria, pero ingrata, porque se exponía a solidarizar en apariencia al cristianismo con las estructuras de un mundo que se iba deshumanizando de día en día.

Entre tanto, el juego de las fuerzas históricas permanecía —y continuó bastante tiempo— normal; y si el mundo del *Ancien Régime* terminó por hacerse insoportable, su estructura político-social, con sus tres órdenes cualitativos (nobleza, clero, tercer Estado) siguió siendo durante mucho tiempo una estructura orgánica adaptada a las necesidades de la vida.

Las cosas tomaron un giro trágico cuando, tras el fin del *Ancien Régime*, ya inevitable tras la Revolución francesa y Napoleón, acaeció el advenimiento del mundo industrial y mercantil; cuando la sociedad se halló dividida en dos clases: una que vive exclusivamente de su trabajo, otra que vive (o más bien vivía) de la renta de sus capitales; clases que no tienen entre sí ya otra relación económica que el contrato de arrendamiento de trabajo, convertido así el trabajo en pura mercancía. Aún guardando vestigios de cristiandad en sus bases éticas y culturales, aún empleando ampliamente, en sus sectores conservadores, el nombre cristiano y el vocabulario moral, una civilización que en conjunto se apartaba del cristianismo bajo la presión de energías adversas, y cuya sabia cristiana estaba en sí misma debilitada, iba a aceptar, aun en sus elementos cristianos, la situación inhumana creada al proletariado por un capitalismo desenfrenado, iba a dejarse arrastrar enteramente por el ciego movimiento de un materialismo social que prácticamente, en la existencia, proclamaba por sí la ruina del espíritu cristiano.[13]

[13] "Compromise is a impossible between the Church of Christ and the idolatry of wealth, which is the practical religion of capitalist societies, as it was between the Church and the state idolatry of the Roman Empire. It is that whole system of appetites, and values, with its deification of the life of snatching to board, and boarding to snatch, which now, in the hour of its triumph, while the plaudits of the crowd still ring in the ears of the gladiators, and the laurels are still unfaded on theirs brows, seems

Que está por hacerse el proceso del capitalismo, se ha convertido ya en un lugar común sobre el cual temen insistir los espíritus que repugnan la vulgaridad. Me limitaré a recordar en pocas palabras que si, en sí mismo, el mecanismo ideal de la economía capitalista [14] no es esencialmente malo e injusto como pensaba Marx, el *espíritu* que concretamente se sirve de este mecanismo y determina sus formas concretas y sus realizaciones particulares, cubre un oculto desorden fundamental. La energía que estimula y mantiene esta economía ha sido progresivamente viciada por un pecado "capital": no, ciertamente, un pecado que dé muerte al alma de los individuos forzados a vivir en el seno de este mundo y a utilizar sus engranajes, sino un pecado que da poco a poco la muerte temporal al cuerpo social: el culto al enriquecimiento terrenal convertido en forma de la civilización. El espíritu objetivo del capitalismo es un espíritu de exaltación de las potencias activas e inventivas, del dinamismo del hombre y de las iniciativas del individuo, pero es también un espíritu de odio a la pobreza y de menosprecio del pobre; el pobre no existe más que como instrumento de producción que rinde, no como persona. Por su parte, además, el rico no existe más que como consumidor (para el lucro del dinero que sirve a esa misma producción), no como persona; y la tragedia de un mundo así es que, para sostener —y desarrollar— al monstruo de una economía usuraria, será preciso tender a hacer de todos los hombres, consumidores o ricos; pero entonces, si ya no hay pobres, o instrumentos, toda esta economía se paraliza y muere; y muere también, como se ve en nuestros días, si no hay bastantes consumidores en acto [15] para hacer trabajar a los instrumentos.

Pues bien, si un régimen tal ha podido desarrollar libremente sus

sometimes to leave a taste as of ashes on the lips of a civilisation which has brought to the conquest of ist material environment resources unknown to earlier ages, but which has not yet learned to master itself" (R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926, pp. 286-287).

[14] Pensamos aquí ante todo en el mecanismo, considerado en sí, del contrato de sociedad, con la retribución del capital comprometido que aquél implica. De hecho, en razón del espíritu de aventura por el lucro mercantil y de la acumulación de bienes, característica de la edad capitalista, así como en razón de los instrumentos especiales que se han creado (por ejemplo, la sociedad anónima), el contrato de sociedad habría de funcionar en realidad como un contrato de préstamo *(mutuum)* y la economía habría de ser considerada bajo el aspecto de la ley de la usura. Cf. *Religion et Culture*, nota II.

[15] Los parados son consumidores en potencia. Ante esa masa humana en estado de privación, la existencia de una masa de productores en *aparente* superproducción, porque la corriente de una a otra no puede establecerse; es la condenación de una economía fundada en el lucro capitalista.

virtualidades más inhumanas, ¿no es ello un signo particularmente grave de la decadencia del mundo que ha salido de la disolución de la cristiandad y que, desde hace mucho, repudia sus propios principios y reniega de su propio Dios? Y en esta decadencia de un mundo que sociológica y culturalmente (a pesar de la potencia y la variedad de las energías de infidelidad que en él se despliegan) aún debe ser llamado cristiano, a causa de sus bases históricas, la responsabilidad de los cristianos mismos, ¿no está acaso comprometida? ¿No implica una carencia del "mundo cristiano" en el más estricto sentido del vocablo, es decir, de los elementos sociales y de las formaciones sociales reunidas bajo la denominación religiosa de la cristiandad? Creo que sería injusto reprochar a los cristianos el no haber impedido el desarrollo de las nuevas estructuras económicas y de las nuevas formas de vida que los errores y los males propios de la edad capitalista han desviado y deformado, pero que no eran malas en su esencia abstractamente considerada y respondían a un proceso normal; mas, en el orden puramente ético del uso personal que hacían de las nuevas estructuras económicas (dicho de otro modo, en el orden de lo social considerado desde el punto de vista de las virtudes privadas), hay que deplorar la indiferencia mostrada por tantos cristianos, en el tiempo de la bárbara y conquistadora juventud del capitalismo, a las leyes de la conducta cristiana en su comportamiento social; un régimen social que, tomado en concreto, no era bueno, iba así a empeorar hasta hacerse intolerable. Y ha de deplorarse asimismo el hecho de que en el orden de lo social, considerado en el aspecto de la vida social misma y de las actividades de la civilización terrenal, el lugar que el socialismo halló vacante y ocupó enarbolando grandes errores, no haya sido conquistado, invocando una filosofía social fundada en la verdad, por fuerzas de inspiración cristiana que dieran la señal del movimiento emancipador del trabajo. La cuestión que se plantea es la de explicar esa doble carencia.

Algunas causas de estas carencias

No pocas pueden ser indicadas: primeramente, el *dualismo* de la Edad Moderna, cuyo resultado extremo se manifiesta como una de las formas de la división del trabajo entre Dios y Mammon de la cual he hablado ya.

Puede, además, advertirse que, de manera general, es natural que existan en mayor número los "malos cristianos" que los "buenos cristianos", en una civilización cristiana; así es como, por debilitación gradual, se llega con demasiada frecuencia a una *naturalización* sociológica de la religión y a utilizaciones del cristianismo para fines completamente temporales.

Conviene, por fin, señalar una tercera causa, de orden más bien intelectual, que nos hace ver hasta qué punto la civilización moderna, aun en el tiempo en que se tenía por cristiana, ha padecido la ausencia de una *filosofía* cristiana. En la cristiandad medieval, de modo irreflexivo y por instinto espontáneo de la fe, la civilización se orientaba, a pesar de enormes obstáculos, hacia una realización del cristianismo, no sólo en la vida de las almas, sino también en el orden social temporal.

"Cuando, en la «edad de la reflexión», la diferenciación interna de la cultura ha llegado a ser el proceso predominante; y el arte, la ciencia, el Estado, se han puesto a adquirir cada uno conciencia de sí mismo (y qué terrible conciencia), no parece inexacto decir que ha faltado, sin embargo, semejante adquisición de conciencia en lo social como tal y en la realidad propia que constituye; y ¿cómo hubiera sido posible en un mundo que iba a crecer bajo el signo cartesiano? . . . Lo que durante ese tiempo ha faltado a las partes vivas y sanas del mundo cristiano es, no el espíritu evangélico, sino una conciencia suficiente explícita de uno de los campos de la realidad a los que este espíritu debe aplicarse.

"Por excesiva que sea la pretensión de Augusto Comte de haber inventado la ciencia de lo social, se puede pensar a este respecto que las ilusiones «científicas» del sociologismo, así como las del socialismo, han trabajado para el pensamiento cristiano contriñéndole al «descubrimiento» reflexivo del campo de la realidad." [16]

Estas consideraciones pueden contribuir a explicarnos que la transformación que sustituyó poco a poco el régimen de la economía medieval por el régimen del préstamo a interés y del capitalismo, si desde el principio y en sus diversas etapas, como lo ha recordado Groethuysen,[17] provocó la hostilidad de la Iglesia y suscitó en la inteligencia del pueblo cristiano numerosas cuestiones referentes a la conciencia individual y al confesionario, no haya sido, durante tanto tiempo, pensada y juzgada por esta inteligencia desde el punto de vista de su significación y de su valor propiamente sociales; de suerte que el régimen capitalista haya podido instalarse en el mundo hallando la resistencia pasiva y la sorda hostilidad de las formaciones sociales católicas, pero sin provocar un eficaz esfuerzo de rectificación, ni de oposición activa y deliberada, en el seno del mundo cristiano o "temporal cristiano", ni siquiera católico.

"Importa, sin embargo, notar que la protesta de la conciencia católica no ha dejado de hacerse oir. En particular, en el siglo XIX,

[16] *Du Régime temporel et de la Liberté*, pp. 143-144.

[17] Bernard Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, I. *L'Église et la Bourgeoisie*, París, N. F. R., 1927.

cuando el capitalismo llegaba a su madurez y tomaba posesión del mundo, han elevado su voz hombres como Ozanam, Vogelsang, La Tour du Pin. Y sobre todo, la Iglesia católica, por la enseñanza de los papas, ha suplido por sí las deficiencias del mundo cristiano, formulando los principios que están por encima de lo económico y que el régimen de los pueblos modernos desconoce ampliamente."[18]

La misión temporal del cristiano en la transformación del régimen social

Querríamos ahora proponer algunas consideraciones respecto a la misión temporal del cristiano en el trabajo de transformación del régimen social. Advirtamos primero que, para el pensamiento cristiano al menos, parece haberse liquidado el *dualismo* de la edad precedente. Para el cristiano, tanto el saparatismo como el dualismo, de tipo maquiavélico o de tipo cartesiano, han acabado. En nuestros días se produce un importante proceso de integración, por retorno a un saber teológico y filosófico a la vez; a una síntesis vital.

Las cosas del dominio político y económico deben, pues, encontrarse conforme a su naturaleza, vinculadas a la ética.

Por otra parte, ese adquirir conciencia de lo *social*, que faltaba más o menos al mundo cristiano o llamado cristiano de la Edad Moderna, comienza por fin a realizarse para el cristiano. Hay en ello un fenómeno de importancia considerable, tanto más cuanto esa conciencia se adquiere, según parece, cada día más, por una justa comprensión de la historia moderna y de sus procesos normales, viciados ayer por el materialismo capitalista, hoy por el materialismo comunista subsiguiente.

Al mismo tiempo aparece lo que puede llamarse misión propia de la actividad profana cristiana respecto al mundo y a la cultura; diríase que mientras la Iglesia, cuidadosa ante todo de no enfeudarse a ninguna forma temporal, se libera cada día más, no del cuidado de juzgar desde lo alto, sino del de administrar y gestionar lo temporal y el mundo, el cristiano se encuentra entregado a ello cada vez más, no en cuanto cristiano o miembro de la Iglesia, sino en cuanto miembro de la ciudad temporal, es decir, en cuanto miembro cristiano de esta ciudad, consciente de la tarea que le incumbe, de trabajar por la instauración de un nuevo orden temporal del mundo.

Si así es, en seguida se ve qué problemas se plantearán ante el cristiano, en este orden de ideas.

Necesitará elaborar una filosofía social, política y económica, no limitada tan sólo a los principios universales, sino capaz de descender

18 *Du Régime temporel et de la Liberté,* Ibíd.

hasta las realizaciones concretas, lo que supone todo un vasto y delicado trabajo; este trabajo ha comenzado ya y las encíclicas de León XIII y de Pío XI han fijado sus principios. Advirtamos que se trata de un trabajo de razón, iluminada por la fe, pero trabajo de razón sobre el cual sería vano esperar un acuerdo unánime en cuanto se dejan los principios para descender a las aplicaciones. Si hay diversidad de escuelas en teología dogmática, habrá fatalmente también diversidad de escuelas en sociología cristiana y en política cristiana; y tanto más cuanto más se aproxime uno a lo concreto. Sin embargo, puédese llegar a una doctrina común en cuanto a las verdades más generales, y en lo demás, lo importante es que se desprenda una dirección de conjunto verdaderamente precisa, para un número suficientemente grande de espíritus.

Pero el cristiano consciente de estas cosas deberá también abordar la acción social y política, no sólo para poner al servicio de su país, como siempre se ha hecho, las capacidades profesionales que en este aspecto pueda ofrecer, sino, también y además, para trabajar, como acabamos de decir, por la transformación del orden temporal.

Ahora bien, es claro que siendo lo social-cristiano inseparable de lo espiritual-cristiano, es imposible que una transformación vitalmente cristiana del orden temporal se produzca de la misma manera y por los mismos medios que las demás transformaciones y revoluciones temporales. Si tiene lugar, será en función del heroísmo cristiano.

"La revolución social será moral o no existirá." Esta célebre frase de Charles Péguy puede ser entendida al revés. "No significa: antes de transformar el régimen social es preciso que todos los hombres se hayan convertido a la virtud. Así comprendida, no sería sino un pretexto farisaico para eludir todo esfuerzo de transformación social. Las revoluciones son obra de un grupo de hombres relativamente poco numerosos que les consagran todas sus fuerzas: a ellos es a quienes la frase de Péguy se dirige. Significa: no podéis transformar el régimen social del mundo moderno sino provocando al propio tiempo —y primeramente en vosotros mismos— una renovación de la vida espiritual y de la vida moral, ahondando hasta los fundamentos espirituales y morales de la vida humana, renovando las ideas morales que presiden la vida del grupo social como tal y que despiertan en sus entresijos un ímpetu nuevo . . .

"Pues bien, el más verdadero y perfecto heroísmo, el heroísmo del amor, ¿nada tiene que decir aquí? Una vez ya reconocido, por la conciencia cristiana, el dominio propio de lo social, con sus realidades, sus técnicas, su 'ontología' característica, la santidad cristiana ¿no tendrá que trabajar también allí mismo donde trabaja el heroísmo particular de la hoz y el martillo, o del fascio, o de la cruz gamada? ¿Acaso no es hora de que la santidad descienda del

cielo de lo sagrado (que le habían reservado cuatro siglos de estilo barroco) a las cosas del mundo profano y de la cultura, trabaje en transformar el régimen terrenal de la humanidad y haga obra social y política?

"Sí, ciertamente, a condición de que siga siendo santidad y no se pierda por el camino. Ahí está todo el problema.

"Para la comunidad cristiana hay dos peligros inversos, en una época como la nuestra: el peligro de no buscar la santidad sino en el desierto, y el peligro de olvidar la necesidad del desierto para la santidad; el peligro de encerrar exclusivamente en el claustro de la vida interior y de las virtudes privadas el heroísmo que debe ofrecer al mundo, y el peligro de concebir a éste —cuando desborda sobre la vida social y se aplica a transformarla— como lo conciben sus adversarios materialistas, pervirtiéndolo y disipándolo en un tipo de heroísmo absolutamente exterior. El heroísmo cristiano no tiene las mismas fuentes que los otros; procede del corazón de un Dios flagelado y escarnecido, crucificado fuera de las puertas de la ciudad.

"Hora es ya para él de poner de nuevo mano en las cosas de la ciudad terrenal, como antaño en los siglos medievales, pero sabiendo bien que su fuerza y su grandeza son, por lo demás, de orden distinto." [19]

Una renovación social vitalmente cristiana será así obra de santidad o no existirá; y me refiero a una santidad vuelta hacia lo temporal, lo secular, lo profano. ¿No ha conocido el mundo jefes de pueblos que han sido santos? Si una nueva cristiandad surge en la historia, será obra de una tal santidad.

Un estilo nuevo de santidad

Henos aquí llegados a un nuevo y último problema, sobre el cual sólo diré pocas palabras. Si nuestras observaciones son exactas, hay derecho a esperar el crecimiento de una santidad de nuevo estilo.

No hablamos de un nuevo tipo de santidad; la palabra sería equívoca (el cristiano reconoce sólo un *tipo* de santidad eternamente manifestado en Cristo). Pero las cambiantes condiciones históricas pueden dar lugar a modos nuevos, a estilos nuevos de santidad. La santidad de Francisco de Asís tiene fisonomía distinta de la de los Estilitas; la espiritualidad de los jesuitas, la de los dominicos o la de los benedictinos responden a estilos diferentes. Puede así pensarse que el adquirir conciencia del oficio temporal del cristiano reclama un estilo nuevo de santidad, que se puede caracterizar, ante todo, como la santidad y la santificación de la vida *profana*.

[19] *Du Régime temporel et de la Liberté,* pp. 166-167, 169-170.

En verdad, este estilo es nuevo, sobre todo, respecto a ciertas concepciones erróneas y materializadas. Cuando éstas sufren una especie de postración sociológica —lo que frecuentemente ocurrió en la edad humanista clásica—, la distinción bien conocida de los estados de vida (estado regular y estado secular) comprendida en sentido material, se entiende de manera inexacta; el estado religioso, es decir el de los que se entregan a buscar la perfección, es considerado entonces como el estado de los perfectos, y el estado secular como el de los imperfectos, de tal manera que el deber y la función metafísica de los imperfectos es el ser imperfectos y quedarse tales; llevar una vida mundana no demasiado piadosa y sólidamente anclada en el naturalismo social, ante todo en el de las ambiciones familiares. Hubiérase tenido por escandaloso que unos laicos tratasen de vivir de otro modo; se les pedía sólo que hiciesen prosperar en la tierra, por fundaciones pías, a los relogiosos que, en cambio, les ganarían el Cielo; así se guardaba el orden debido.

Esta manera de concebir la humildad de los laicos parece haber estado bastante difundida en los siglos XVI y XVII. Así es como el catecismo explicado a los fieles del dominico Carranza, arzobispo entonces de Toledo, fue condenado por la Inquisición española, en vista del informe del célebre teólogo Melchor Cano. Éste declaraba "completamente condenable la pretensión de dar a los fieles una instrucción religiosa que sólo conviene a los sacerdotes . . . Se elevaba así vigorosamente contra la lectura de la Sagrada Escritura en lengua vulgar, contra los que tomaban por tarea el confesar toda la jornada. El celo desplegado por los espirituales para llevar a los fieles a confesarse y a comulgar era, según él, bien sospechoso y se le atribuye haber dicho en un sermón que, a su parecer, uno de los signos de la venida del Anticristo era la gran frecuencia de sacramentos".[20]

Más profundamente —y con ello abordamos una cuestión muy importante de la filosofía de la cultura— puede advertirse que existe una manera no cristiana, sino pagana, de entender la distinción entre lo sagrado y lo profano.

Para la antigüedad pagana, *santo* era sinónimo de *sagrado*, es decir, lo que —física, visible y socialmente— está al servicio de Dios. Y sólo en la medida en que las funciones sagradas la penetraban, la vida humana podía tener un valor ante Dios. El Evangelio ha cambiado esto profundamente, interiorizando en el corazón del hombre, en el secreto de las relaciones invisibles entre la personalidad divina y la personalidad humana, la vida moral y la vida de santidad.

Desde entonces ya no se opone lo profano a lo sagrado como lo

[20] Sandreau, "*Le mouvement antimystique en Espagne en XVI^e siécle*", *Revue du Clergé français*, 1º de agosto, 1917.

impuro a lo puro, sino como un cierto orden de actividades humanas; aquellas cuyo fin específico es temporal, se oponen a otro orden de actividades humanas socialmente constituidas para un fin específico espiritual. Y el hombre entregado a este orden profano o temporal de actividades puede y debe, como el hombre entregado al orden sagrado, tender a la santidad, para llegar él mismo a la unión divina y para atraer hacia el cumplimiento de las voluntades divinas el orden entero al cual pertenecen. De hecho, este orden profano, en cuanto colectivo, será siempre deficiente,[21] pero debemos, no obstante, esforzarnos en que sea lo que debe ser; pues la justicia evangélica requiere por sí el penetrarlo todo, el apoderarse de todo, el descender a lo más profundo del mundo.

Puede advertirse que este principio evangélico se ha traducido y manifestado progresivamente en los hechos, y su proceso de realización aún no está terminado.

Tales observaciones nos hacen comprender mejor la significación de ese nuevo estilo de santidad, de esa nueva etapa en la santificación de lo profano, de la que hablábamos antes. Agreguemos que ese estilo, por afectar a la espiritualidad misma habrá de tener, sin duda, caracteres particulares propiamente espirituales —por ejemplo, una insistencia sobre la simplicidad, sobre el valor de las vías ordinarias, sobre aquel rasgo específico de la perfección cristiana, de ser la perfección no de un atletismo estoico de virtud, sino de un *amor* entre dos personas, la persona creada y la Persona Divina; y, finalmente, sobre la ley de descendimiento del Amor increado a las profundidades de lo humano, para transfigurarlo sin aniquilarlo (de lo que hemos hablado en el capítulo precedente); ciertos santos de la edad contemporánea parecen haberse encargado de hacernos presentir la importancia de estos caracteres. Entra también en el orden de las cosas el que no sea en la vida profana, sino en ciertas almas ocultas al mundo (unas viviendo en el mundo, otras en lo alto de las más elevadas torres de la cristiandad, es decir, en las Órdenes más altamente contemplativas), donde comienza a aparecer ese nuevo estilo y ese nuevo impulso de espiritualidad, que desde allí ha de extenderse por la vida profana y temporal.

El misterio del mundo

Nos reservamos, para volver sobre ella después, esta cuestión del mundo y de su significación, que es capital para la filosofía cristiana

[21] Y el orden de las actividades sagradas, en cuanto humano-colectivo, será también siempre deficiente aquí abajo. Quien no es deficiente es la Iglesia en cuanto asistida especialmente por el Espíritu de Dios y en cuanto regida por su jefe invisible (y por su jefe visible actuando a título de su autoridad universal).

y cuyos múltiples problemas reclaman estudio profundo. En este capítulo sólo hemos podido abordar lo exterior del asunto e indicar algunas posiciones generales que nos parecen importantes en principio.

Resumámoslas: creemos que, en espera del más allá de la historia en que el reino de Dios se realizará en la gloria de la plena manifestación, la Iglesia es ya el reino de Dios en el orden llamado *espiritual* y en estado peregrino y crucificado; y que el mundo, el orden llamado *temporal*, este mundo encerrado en la historia, es un dominio compartido y ambiguo, a la vez de Dios, del hombre y del "príncipe de este mundo".

La Iglesia es santa; el mundo no lo es. Pero el mundo se salva en esperanza y en él actúa ya la sangre de Cristo, el principio vivificador de la Redención. Una obra divina y oculta se prosigue en la historia; y en cada edad de civilización, en cada "cielo histórico", el cristiano debe trabajar por *una* realización proporcionada (en espera de la realización definitiva del Evangelio, que es para después del tiempo), por *una* realización de las exigencias evangélicas y del saber práctico cristiano en el orden social-temporal, realización contrariada en sí, de hecho, y más o menos encubierta y deformada por el pecado; pero esto es otro asunto.

Considerados colectivamente los hombres, que más frecuentemente viven "según los sentidos" que según la razón, el trabajo de que hablamos (salvo si los cristianos mismos son los que faltan, en cuyo caso las fuerzas adversas se encargan de ello bajo el signo de la destrucción) es, según el curso ordinario de las cosas, tanto más combativo, tanto más traicionado cuanto más logra penetrar en la existencia; de ahí una necesidad de recomenzar, de reanudar el esfuerzo en su punto más bajo, obligando a la historia a superarse "de caída en caída", perpetuamente, hasta que llegue a su término.

IV

EL IDEAL HISTÓRICO DE UNA NUEVA CRISTIANDAD

Después de unas notas preliminares, examinaremos, en primer lugar, los aspectos generales del problema; en segundo lugar, trataremos de caracterizar el ideal histórico de la cristiandad medieval; y en tercer lugar, nos preguntaremos qué se ha hecho de este ideal durante la edad que ha seguido; más especialmente, a qué ha conducido el esfuerzo del Antiguo Régimen para hacer sobrevivir ciertos elementos de ese ideal en un mundo que lo rechazaba cada día más.

1. Preliminares

Conviene ante todo delimitar nuestro objeto y precisar nuestro designio. Hemos de ocuparnos del *ideal histórico concreto* de una nueva cristiandad.

La noción de ideal histórico concreto

¿Qué entendemos por "ideal histórico concreto"? Es ésta una *imagen prospectiva* que designa el tipo particular, el tipo específico de civilización a que tiende una determinada edad histórica.[1]

Cuando un Tomás Moro o un Fénelon, un Saint-Simon o un Fourier construían una *utopía*, construían un *ente de razón*, aislado de toda existencia fechada y de todo clima histórico particular, expresión de un máximum *absoluto* de perfección social y política; el detalle imaginario de su arquitectura puede llevarse tan lejos como

[1] Véase sobre esta cuestión, *Du Régime temporel et de la Liberté*, pp. 120-131.

se quiera, puesto que se trata de un modelo ficticio propuesto al espíritu *en lugar* de la realidad.

Por el contrario, lo que llamamos un *ideal histórico concreto* no es un ente de razón, sino una *esencia* ideal realizable (más o menos difícilmente, más o menos imperfectamente, esto es otra cosa; y no como obra hecha, sino como obra que se está haciendo); esencia capaz de existencia y reclamando existencia para un clima histórico dado, respondiendo en consecuencia a un máximum *relativo* (relativo al clima histórico) de perfección social y política y presentando sólo —y precisamente por implicar un orden efectivo de existencia concreta— la armadura, con esbozos ulteriormente determinables, de una realidad futura.

Oponiendo así *ideal histórico concreto* a *utopía*, no desdeñamos, por lo demás, el papel histórico de las utopías y, en particular, la importancia que la fase llamada utópica del socialismo tuvo para el desarrollo ulterior de éste. Pensamos, sin embargo, que la noción de ideal histórico concreto y su justo uso permitirían a una filosofía cristiana de la cultura preparar realizaciones temporales futuras, dispensándola de pasar por esa fase y de recurrir a utopía alguna.

Ideal histórico y libertad

Marx envuelve en una misma crítica la noción de *ideal* y la de *utopía*, sin poder distinguirlas; consecuencia ésta de su hegelianismo invertido.

Como todo hombre, sobre todo, como todo grande hombre de acción, Marx creía *prácticamente* en el libre albedrío, es decir, en el dominio de la voluntad sobre sus propios motivos, por el cual domina interiormente todo el condicionamiento de sus actos; *especulativamente* su filosofía le prohibía esta creencia "espiritualista" y "cristiana" y reducía la libertad del hombre a la espontaneidad de una energía vital que, por la adquisición de conciencia del movimiento de la historia, se hacía la fuerza más eficaz y más profunda de ésta. Pero si el pensador revolucionario es así como un profeta y un titán de la historia, lo es cuando revela la historia a sí misma, descubre el sentido prefijado de su movimiento y dirige en tal sentido prefijado el esfuerzo de las voluntades humanas; ahí está el nudo del debate; y no la cuestión de saber si Marx era partidario del fatalismo o del determinismo mecanicista, cuestión a la cual es preciso responder negativamente.

A los ojos de Marx, el hombre no es un producto *pasivo* del medio; es activo, actúa sobre el medio para transformarlo, pero *"en el sentido fijado"* por la evolución económica y social.[2] He aquí lo que importa.

[2] Cf. A. Cornu, *op. cit.*, p. 392.

Esta aserción es muy verdadera y equivale a la idea frecuentemente expresada aquí, de la sucesión de "cielos históricos", si quiere decir que la historia *tiene un sentido, determinado* en cuanto a ciertos caracteres fundamentales por la inmensa masa dinámica del pasado que la impulsa hacia delante, pero aún *indeterminado* en cuanto a las orientaciones específicas que se actualizan en ella a medida que corre el presente, y que traducen la atracción ejercida sobre ella por tales o cuales formas de porvenir concreto, según que el campo físico del pensamiento del hombre y de sus deseos hace de ellos más o menos eficaces centros de irradiación. Las fórmulas marxistas dan, no obstante, impresión bien diferente; y Marx, por no haber desprendido claramente la noción de lo virtual, ni la de la libertad, parece desconocer la zona de indeterminación de que acabamos de hablar.

Ha visto con fuerza, casi trágicamente, que la historia modela al hombre, en lugar de ser modelada por él. Pero, de haber tenido una justa idea metafísica de la libertad humana, y comprendido que el hombre está dotado de una libertad por la cual, en cuanto persona, puede, más o menos difícilmente, pero realmente, triunfar de la necesidad en su corazón, habría comprendido que, aun sin poder plegar arbitrariamente la historia a su albedrío y a su fantasía, puede hacer surgir corrientes nuevas en la historia, que se componen con las corrientes, fuerzas y condiciones preexistentes, para acabar de determinar el sentido de la historia, que la evolución *no fija de antemano*, sino que depende de una enorme masa de necesidades y de fatalidades acumuladas, en las que, sin embargo, pueden abrirse paso las intervenciones de la libertad; aquel sentido sólo está fijado de antemano en la medida (grandísima, es cierto) en que el hombre renuncia a su libertad.

Si de hecho ésta juega tan poco en la historia del mundo, es porque el hombre colectivamente considerado vive poco la vida propiamente humana de la razón y de la libertad. Desde entonces no es asombroso que de hecho esté "sometido a los astros", en gran escala. No obstante, puede escaparles; y si consideramos las cosas a distancia suficiente de siglos, resulta que una de las exigencias de la historia humana es la de escapar cada vez más al *fátum*. Mientras en medio de las caídas y de los desastres ocasionados periódicamente por la extensión creciente del campo de la conciencia y de la razón (demasiado débiles para no turbar primeramente lo que tratan de regular), el progreso normal se prosigue por donde la naturaleza humana se manifiesta y se realiza, la historia sacude el yugo de las fatalidades y en el instante mismo lo siente pesar más cruelmente sobre sí misma y piensa que se lo somete duramente; pero avanza misteriosamente hacia la liberación. Liberación del *fátum*, sí. Pero,

que no será efectiva sino en cuanto la vida de la razón crezca verdadera y efectivamente en la existencia; y en cuanto la gracia y el influjo de la libertad creadora la nutran secretamente. La terrible equivocación de Marx es haber creído que para escapar del *fátum* había que escapar de Dios.

A expensas de la libertad real y contrariada que hemos intentado caracterizar, busca una libertad ilusoria, infinitamente más ambiciosa, pues para él la libertad humana es —en verdad— el único *espíritu* de la historia, de una historia que ningún Dios trascendente gobierna desde lo alto; y cuando la voluntad humana haya salido de ese estado de "alienación", la historia entera irá donde ella quiera, será ella el Dios de la historia, hará ella la historia como soberana absoluta.

El marxismo no recusa la noción de ideal sino al precio de una contradicción (y, de hecho, su propaganda no prescinde ni de la noción ni de la palabra de *ideal comunista*). Se tiene expresamente por una filosofía de la acción, de la acción transformadora del mundo; mas ¿cómo podrá el hombre actuar sobre el mundo sin proponerse un fin que no esté fijado tan sólo por la evolución económica y social, sino también por su propia elección y por sus propios amores? Un fin en que no se inscriba únicamente el movimiento de lo real, sino también su propia libertad creadora, dirigiéndolo. Un fin que sea, precisamente, un ideal histórico concreto.

La noción de ideal sanamente entendida no tiene sabor alguno idealista, como la noción de razón no tiene sabor racionalista, ni la de materia sabor materialista. La noción de ideal histórico concreto corresponde a una filosofía realista que comprende que el espíritu humano presupone las cosas y trabaja sobre ellas, pero sólo las conoce apoderándose de ellas para transferirlas a su propia vida y actividad inmaterial; y las trasciende para obtener de ellas naturalezas inteligibles, objeto de conocimiento especulativo o temas inteligibles prácticos y directores de la acción; a la categoría de éstos pertenece lo que llamamos un ideal histórico concreto.

La noción de cristiandad

De lo que en este capítulo vamos a tratar es del ideal histórico de una nueva cristiandad. Recordemos que esta palabra cristiandad (tal como la entendemos) designa cierto régimen común *temporal* cuyas estructuras, aunque en grados y por modos muy variables, llevan la huella de la concepción cristiana de la vida. No hay más que una verdad religiosa integral; no hay más que una Iglesia católica; pueden darse en ella civilizaciones cristianas, cristiandades diversas.

Hablando de una nueva cristiandad hablamos, pues, de un régimen temporal o de una edad de civilización cuya forma animadora fuera

cristiana y respondiese al clima histórico de los tiempos en que entramos.

2. La ciudad temporal abstractamente considerada

Digamos en seguida, como prefacio indispensable, qué idea general hay que formarse —en un plano doctrinal suficientemente elevado y suficientemente abstracto— de tal orden temporal, considerado en sus rasgos, bajo cualquier clima histórico.

Aspecto comunitario y personalista

La concepción del régimen de civilización o del orden temporal que nos parece fundado en razón tiene tres caracteres típicos: ante todo, es *comunitario*, en el sentido de que, para él, el fin propio y especificador de la ciudad y de la civilización es un bien común diferente de la simple suma de los bienes individuales, y superior a los intereses del individuo en cuanto éste es *parte* del todo social. Este bien común es, esencialmente, la recta vida terrenal de la multitud reunida, de un *todo* constituido por personas humanas: que es, por ello, a la vez material y moral.

Pero además y por ello mismo, ese bien común temporal no es fin último. Está ordenado a algo mejor: al bien intemporal de la persona, a la conquista de su perfección y de su libertad espiritual.

Por ello la justa concepción del régimen temporal tiene un segundo carácter: es *personalista*, entendiendo por tal que es esencial al bien común temporal el respetar y servir los fines supratemporales de la persona humana.

En otros términos, el bien común temporal es *fin intermedio* o *infravalente*;[3] tiene su especificación propia, por lo que se distingue del fin último y de los intereses eternos de la persona humana. Pero en su especificación misma se envuelve su subordinación a ese fin y a esos intereses de los que recibe sus normas. Tiene su consistencia propia y su bondad propia, pero precisamente a *condición* de reconocer esta subordinación y no erigirse en bien absoluto.

El centro absoluto de estabilidad a que aquél se refiere no está en él, sino fuera de él, siéndole, pues, esencial el sufrir la atracción de un orden de vida superior, que prepara de más o menos lejos

[3] Aún con más precisión puede decirse que el "bien de la vida civil" es fin último en un orden dado *(finis ultimus secundum quid)*, relativo en sí y subordinado (y a tal título intermedio o infravalente) al fin último absoluto *(finis ultimus simpliciter)*. Cf. santo Tomás de Aquino, *De Virt. card.* a. 4, ad 3; *Sum. theol.* I-II, 65, 2; véase *Science et Sagesse*, pp. 246, 299-304, 346-356.

según los diversos tipos de sociedad política, así como el llevar en sí los comienzos de lo que le sobrepasa.

La sociedad política no tiene por oficio conducir a la persona humana a su perfección espiritual y a su plena libertad de autonomía,[4] es decir a la santidad (estado de liberación propiamente divino, puesto que la vida misma de Dios vive entonces en el hombre). Sin embargo, la sociedad política está destinada esencialmente, en razón del fin terrenal que la especifica, a desarrollar condiciones de medio que lleven a la multitud a un grado de vida material, intelectual y moral conveniente para el bien y la paz del todo, de tal suerte que cada persona se encuentre ayudada positivamente en la conquista progresiva de su plena vida de persona y de su libertad espiritual.

Querría recordar aquí dos textos de santo Tomás que, en su contraste mismo y en su valor complementario, me parecen abarcar todo el problema político; el primero, contra el individualismo y contra todo personalismo desmesurado; el otro, contra toda concepción totalitaria [5] del Estado.

Cada persona singular, nos dice santo Tomás, cada persona humana es respecto a la comunidad como la parte respecto al todo: por ello, a título de tal, está subordinada al todo: *quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum.*[6]

Esto ocurre así porque el hombre no es una pura persona, una persona divina; sino que está en el grado más bajo de personalidad, como de intelectualidad. El hombre no es sólo persona, es decir, que subsistiendo espiritualmente, es también individuo, fragmento indiviso de una especie. Por ello es miembro de la sociedad a título de *parte* de ésta; y necesita la constricción de la vida social para ser conducido a sus propia vida de persona y sostenido en ella.

Mas, he aquí, inmediatamente, el complemento indispensable del primer texto para poner las cosas en su punto: el hombre, dice también santo Tomás, tiene en sí una vida y bienes que sobrepasan

[4] Cf. *Du Régime temporel et de la Liberté,* cap. I.

[5] Puede ser llamada "totalitaria" toda concepción en la cual la comunidad política –sea el Estado en sentido estricto o la colectividad organizada– reivindica para sí al hombre entero, para formarlo, para ser el fin de todas sus actividades o para constituir la esencia de su personalidad y de su dignidad. Así, según Mussolini, el Estado es "la verdadera realidad del individuo"; el Estado fascista es "la forma más elevada y poderosa de la personalidad"; "nada valioso de humano o de espiritual existe fuera del Estado"; su principio, inspiración directiva de la personalidad humana reunida en sociedad, penetra en el alma...; "alma del alma". B. Mussolini, *La Doctrine du Fascisme,* Œuvres, traduc. fr., t. IX, Flammarion, pp. 70-75.

[6] *Sum. theol.,* II-II, 64, 2.

la ordenación a la sociedad política: *homo non ordinatur ad communitatem politican secundum se totum et secundum omnia sua;*[7] ¿y por qué? Por ser persona.

La persona humana, miembro de la sociedad, es parte de ésta como de un todo mayor, mas *no según toda ella* ni según todo lo que le pertenece. El foco de su vida de persona le atrae por encima de la ciudad temporal, de la cual, sin embargo, esta vida tiene necesidad.

Así aparece la antinomia que crea el estado de tensión propio de la vida temporal del ser humano: hay una obra común que debe realizar el todo social como tal, ese todo del que son partes las personas humanas; y así las personas están subordinadas a esa obra común. Y sin embargo, lo que hay de más profundo en la persona, su vocación eterna, con los bienes ligados a esta vocación, domina y encauza hacia su fin esa obra común.

Hemos de volver después sobre esta paradoja, que, de paso, he querido señalar antes de ocuparnos del tercero de los caracteres típicos de nuestra concepción del régimen temporal.

El aspecto peregrinatorio

La orientación que atrae a la ciudad terrestre por encima de sí misma y le retira el carácter de fin último, haciendo de ella un *momento*, el momento terrestre de nuestro destino, mas no el término, merece, en efecto, que se la señale como otro de los caracteres esenciales: esta ciudad es una sociedad, no de gentes instaladas en moradas definitivas, sino de gentes en camino. Es esto lo que podría llamarse una concepción "peregrinatoria" de la ciudad. La necesidad paradójica en un ser atraído por la nada, de pasar a lo sobrehumano, hace que para el hombre no haya equilibrio estático, sino tan sólo un equilibrio de tensión y de movimiento; y que la vida política, que debe tender a elevar el nivel de existencia de la multitud tan alto como sea posible en cada caso, deba también tender a un cierto heroísmo y pedir mucho al hombre, para darle mucho. De aquí se sigue que la condición de vida de los miembros de la ciudad temporal no pueda confundirse ni con una bienaventuranza terrenal ni con una felicidad de quietud y reposo. Tampoco puede seguirse de ello que la civilización temporal no sea más que un puro medio respecto a la vida eterna, sin tener en sí misma dignidad de fin (infravalente); ni que —con pretexto de ser la vida presente un valle de lágrimas— el cristiano haya de resignarse a la injusticia o a la condición servil y a la miseria de sus hermanos. El cristiano, en verdad, jamás se *resigna*. Su concepción de la ciudad aspira por sí a un mejoramiento del valle de lágrimas que proporcione a la mul-

[7] *Ibid.*, I-II, 21, 4, ad 3.

titud congregada un bienestar terrestre, relativo pero real; una existencia buena y viable del conjunto, un estado de justicia, de amistad y de prosperidad que haga posible a cada persona el cumplimiento de su destino; exige que la ciudad terrenal esté dispuesta de tal suerte que reconozca efectivamente el derecho de sus miembros a la existencia, al trabajo y al desarrollo de su vida de persona. Y la condenación que lanza el cristiano a la sociedad moderna es, en realidad, más grave que la condenación socialista o comunista, puesto que lo amenazado por esta civilización no es sólo el bienestar terrenal de la comunidad, sino también la vida del alma, el destino espiritual de la persona.

Carácter analógico de esta concepción

Esta concepción de la ciudad terrenal fue la de la cristiandad medieval; pero la cristiandad medieval no ha sido más que una de sus realizaciones posibles.

En otros términos, tal concepción puede realizarse en las diferentes edades del mundo, mas no de una manera *unívoca,* sino de manera *analógica.* Ahora percibimos la importancia primordial de la idea de analogía para una sana filosofía de la cultura. Importa mucho que nos inspiremos en este principio de la analogía, que domina toda la metafísica tomista y según el cual las ideas más altas se realizan en la existencia de manera esencialmente diversa. Santo Tomás y Aristóteles lo emplearon en su filosofía política —y del modo más profundo— a propósito de los diversos regímenes políticos y de los tipos específicamente diferentes de *bien común* que a cada uno de ellos corresponden. "La diversidad de ciudades, escribe santo Tomás en su *Comentario sobre la política,*[8] procede de la diversidad de fines, o de maneras diferentes de tender a un mismo fin. Por el hecho de escoger fines diferentes o maneras difrentes de ir a un mismo fin, los hombres constituyen vidas comunes diversas y, por consecuencia, ciudades diversas: *diversas vitas faciunt, et per consequens diversas respublicas.*"

Ésta es la diversidad analógica que nos parece conveniente poner en claro, a propósito, no ya de regímenes políticos, sino de tipos de cultura o de civilización cristiana.

Dos errores opuestos debe, a nuestro entender, evitar la filosofía de la cultura: el que somete todas las cosas a la univocidad y el que dispara todas las cosas en la equivocidad. Una filosofía de la *equivocidad* pensará que con el tiempo las condiciones históricas se hacen de tal modo diferentes que dependen de principios supremos también heterogéneos; como si la verdad, el derecho, las reglas supremas del

[8] Lib. VII, lect. 6; cf. *Sum. theol.,* II-II, 60, 2.

obrar humano fueran mudables. Una filosofía de la *univocidad* inducirá a creer que esas reglas y esos principios supremos se aplican siempre de la misma manera y que, en particular, la manera de aplicar los principios cristianos a las condiciones de cada época y de realizarlos en el tiempo, tampoco debe variar.

Corresponde a la filosofía de la analogía la verdadera solución. Ni los principios ni las reglas prácticas supremas de la vida humana varían; pero se aplican de maneras esencialmente diversas que sólo responden a un mismo concepto según una similitud de proporciones. Y esto supone que no se tiene únicamente una noción empírica y como ciega, sino una noción verdaderamente racional y filosófica de las diversas fases de la historia. Pues una simple comprobación histórica de las circunstancias de hecho no podría dar lugar más que a un cierto *oportunismo* en la aplicación de los principios; lo que nos lleva al extremo opuesto de la discreción. Un clima histórico o un cielo histórico no se determina así. Requiere como condición llegar a formular juicios racionales de *valor* y discernir la forma y la significación de las constelaciones inteligibles que dominan las diversas fases de la historia humana.

Planteamiento del problema: cristiandad medieval y nueva cristiandad

De ahí el problema particular que desearíamos tratar ahora y que formularemos en los siguientes términos: una nueva cristiandad, en las condiciones de la edad histórica en que entramos y encarnando los *mismos* principios (analógicos), ¿debe ser concebible según un tipo *esencialmente* (específicamente) distinto del mundo medieval? Contestaremos afirmativamente a esta cuestión. Pensamos que una nueva edad del mundo permitirá que los principios de toda civilización vitalmente cristiana se realicen según una nueva analogía concreta.

En efecto, no sólo reconocemos la irreversibilidad fundamental del movimiento histórico (contra las concepciones paganas del eterno retorno), sino que creemos además que éste es lugar de un drama humano y divino cuyos acontecimientos visibles no son más que signos; creemos que la humanidad, arrastrada por este movimiento irresistible, pasa por cielos históricos varios, típicamente heterogéneos, que crean para los principios de la cultura condiciones de realización específicamente diversas y cuya fisonomía moral es mucho más profundamente distinta de lo que se suele pensar.

¿Por qué, de manera general, esto tiene que ser así?

En primer lugar, en virtud de una ley que domina lo temporal como tal y que se refiere a la conjunción, si así puede llamarse, del Hombre y del Tiempo.

Esta ley muestra que una experiencia *demasiado hecha* ya no puede ser recomenzada. Por el mero hecho de haber vivido el hombre —y vivido a fondo— cierta forma de vida, experimentando a fondo —y en su propia carne— los bienes y los males que la búsqueda de un cierto ideal histórico ha producido, aquellas cosas están acabadas y es imposible volver a ellas; y es ésta una ley de lo temporal como tal, de lo histórico, a la que sólo escapan las cosas de orden suprahistórico y supratemporal, las cosas de la vida eterna: la Iglesia no muere, pero las civilizaciones mueren.

"Pasa el sufrir, no pasa el *haber sufrido*", decía León Bloy. Todo el pasado padecido por el hombre queda, ocupa su sitio, mas como pasado, como ya vivido, como fenecido; sin disponibilidad para el vivir y el sufrir de nuevo. En el estilo heroico, ¿acaso no se dice "ha vivido", para decir que "ha muerto"? Esto acaece con la civilización medieval, que ha dado su fruto.

Es además imposible —sería contrario a la estructura mental de la humanidad, pues toda gran experiencia, aun realizada en el error, se orienta por la atracción de un cierto bien, por mal buscado que se le suponga, y descubre por tanto nuevas regiones y nuevas riquezas que explotar—, es imposible, decimos, concebir que los sufrimientos y las experiencias de la Edad Moderna hayan sido inútiles. Esta edad, como hemos dicho, ha buscado la rehabilitación de la criatura; la ha buscado por malos caminos, pero debemos reconocer y salvar la verdad cautiva que en ella se esconde.

Finalmente, si, como un cristiano no puede menos de pensar, Dios gobierna la historia y —por encima de todos los obstáculos— persigue en ella ciertos designios realizándose así en el tiempo y por el tiempo una obra divina y de preparaciones divinas, sería ir contra el mismo Dios —y luchar con el supremo gobierno de la historia— pretender inmovilizar en una forma del pasado, en una forma unívoca, el ideal de una cultura digna de dirigir a su fin nuestra acción.

Dos observaciones previas

Trataremos, pues, de caracterizar primero el ideal histórico de la cristiandad medieval, para intentar en seguida caracterizar, por referencia a los puntos de comparación así determinados, lo que llamamos *imagen prospectiva* de una nueva cristiandad. Y a propósito de ella, o de este ideal histórico de nueva cristiandad, formularemos todavía dos observaciones preliminares:

La primera —independientemente de las indicaciones más particulares que quisiera hacer en el último capítulo— es que, desde luego, se refiere a un porvenir concreto e individualizado, al porvenir de *nuestro* tiempo, aun sin importar gran cosa que sea más o menos lejano. Al contrario de los ideales de aplicación próxima invocados

por los prácticos de la política o de la revolución, se trata de un universo de posibilidades considerado por el filósofo al nivel de un saber (práctico) de modo todavía especulativo. Y dadas además las condiciones particulares en que el problema se plantea hoy día, dado que en todo el período humanista antropocéntrico, de que salimos, el estilo de la civilización ha sido, en definitiva, un estilo trágico, en el que las verdades y los valores nuevos engendrados por la historia estaban viciados congénitamente por la falsa metafísica, por el instinto de disociación anárquica que estimulaba su investigación, resulta primeramente que, tratando hoy de trazar la imagen anticipada de una nueva cristiandad, tenemos que trabajar en salvar los valores y las verdades adquiridos, y al mismo tiempo, comprometidos por la Edad Moderna, en el instante mismo en que los errores parasitarios de tales valores y verdades son causa de su decadencia. Desde este punto de vista, el porvenir inmediato, si toca de cerca a nuestro corazón, resulta menos interesante para nuestra investigación filosófica, por estar librado en gran parte a las consecuencias fatales de un juego *ya hecho* y de las antinomias de una dialéctica puesta en marcha desde hace largo tiempo. Por el contrario, el porvenir lejano es el que nos interesa, porque el margen de duración que de él nos separa es suficientemente vasto para permitir los procesos de asimilación y redistribución necesarios; y para conceder a la libertad humana los plazos de que tiene necesidad cuando se esfuerza en imprimir nuevas direcciones a la pesada masa de la vida social.

Nuestra segunda observación es: que situándonos no en el punto de vista del hegelianismo marxista y del materialismo histórico, cuya *manera de plantear la cuestión* aceptan a menudo aquellos mismos que lo critican, sino en el punto de vista de una filosofía cristiana de la cultura, consideramos la misma materia social temporal bajo un ángulo diferente al de la mayoría de los teóricos socialistas o antisocialistas. La posición misma de las cuestiones, la problemática misma será desde entonces diversa. Por grande que sea (y no trataremos de disminuirla) la parte de la economía en la historia, para formarnos un juicio objetivo no recurriremos principalmente a ella; recurriremos también a aspectos culturales más humanos y más profundos y, ante todo, a las implicaciones de lo espiritual y de lo temporal en la cultura.

La perspectiva en que nos colocamos es, pues, irreductible a toda otra, y se distingue típicamente de aquella en que se sitúan la mayor parte de las controversias marxistas o antimarxistas que, por una parte, hacen pasar al primer rango lo económico (cuando no le hacen ocupar toda la escena) y, por otra, aunque en Marx sea grande la parte de la escatología, en realidad se refieren a un porvenir

próximo; a la zona de porvenir utilizable, por así decirlo, para fines tácticos inmediatos; para la ideología marxista, efectivamente lo esencial es, sin duda, lo que se producirá más tarde (*después* de la dictadura del proletariado, *después* de la fase necesaria y transitoria de socialismo de Estado, *después* del salto de la humanidad a la libertad y al dominio sobre su historia); pero de esto, que es lo esencial, jamás se nos dice nada; y nada se nos puede decir, pues sería incidir en el ideal.

3. El ideal histórico de la cristiandad medieval

De modo muy general puede decirse que el ideal histórico de la Edad Media estaba impulsado por dos dominantes: la idea o el mito (en el sentido que Georges Sorel daba a esta palabra) de la fuerza al servicio de Dios; y el hecho concreto de que la civilización temporal también era, en cierto sentido, función de lo sagrado e implicaba imperiosamente la unidad de religión.

Para decirlo de una vez, el ideal histórico de la Edad Media podría resumirse en la idea del Sacro Imperio; aunque no del Sacro Imperio como hecho histórico, pues en rigor tal hecho jamás logró existir verdaderamente. La idea del *sacrum imperium* vino precedida por un acaecimiento: el imperio de Carlomagno (cuyas intenciones no estaban, según parece, indemnes de cesaropapismo); y una vez surgida, después de aquel acaecimiento, ya sólo fue capaz de realizaciones precarias, parciales y antieconómicas: impedida y contrariada como estaba, tanto por la oposición de hecho entre el papa y el emperador —"esas dos mitades de Dios", en frase de Víctor Hugo— como por la oposición entre el Imperio y la monarquía francesa, que jamás admitió autoridad superior a ella en lo temporal.

Tampoco hablamos ya del Sacro Imperio como *utopía teocrática* (cuestión examinada en el capítulo anterior).

La idea del Sacro Imperio o la concepción sacrocristiana de lo temporal

Hablamos del Sacro Imperio como ideal histórico concreto o como mito histórico, es decir, como imagen lírica que orienta y levanta una civilización. Así considerado, hay que decir que la Edad Media vivió (y murió) del ideal del Sacro Imperio. Si se entiende este mito de manera suficientemente amplia, en todo su valor representativo simbólico, domina idealmente todas las formas temporales medievales y los conflictos mismos, las realizaciones antinómicas que han impedido al *sacrum imperium* existir verdaderamente como hecho.

A título de tal ideal histórico concreto impregna todavía nuestras imaginaciones el Sacro Imperio; e importa precisamente que some-

tamos en este aspecto nuestras imágenes más o menos inconscientes, a revisión severa. En los países de cultura latina, ejerce una influencia secreta (bajo aspectos culturales difusos, los de las luchas entre clericalismo y anticlericalismo) en las concepciones que ciertos católicos —y aun más, quizá sus adversarios— se forjan acerca de una restauración cristiana. En los países de cultura germánica, la imagen del Sacro Imperio sobrevive bajo su forma propiamente imperial. Un teólogo benedictino de Beuron, el padre Hermann Keller, llama al *sacrum imperium* el sueño secular de la nación alemana; y advierte que "la penuria política de los últimos años en Alemania ha despertado la vieja nostalgia del Sacro Imperio de la nación alemana". Por lo demás, el mismo Hermann Keller es adversario concreto de las teorías teológicas nacidas de ese viejo sueño, que buscan en el Sacro Imperio la *unidad* de la ciudad política y de la Iglesia; condena estas teorías y aun parece simpatizar más con posiciones barthianas. Ya hemos dado en el capítulo precedente ciertas indicaciones sobre el estado de la cuestión en los pensadores alemanes contemporáneos. Conviene añadir que actualmente los partidarios extremistas del racismo en Alemania, los que quieren volver a una religión nacional y racial —nórdica—, anterior al cristianismo, tienen para el Sacro Imperio la misma animadversión que para el cristianismo. Si bien, por otra parte, la noción del Sacro Imperio, materializada y convertida en privilegio de un pueblo naturalmente elegido, ha dado al ideal político del racismo germánico probabilidades de penetrar hoy en otras capas de la población alemana que hasta ahora habían quedado, por el contrario, apegadas a la cultura cristiana.

Poco antes de redactar estas páginas, recibía yo una hoja publicada por un grupo de jóvenes católicos alemanes, discípulos de Carl Schmitt y partidarios del nuevo régimen: los *Kreuzfeur;* en ella se discute uno de mis libros y el único reproche que se le hacía era haber dicho que el ideal del Sacro Imperio es un ideal caduco del que debe librarse nuestra imaginación (no, en verdad, porque fuera malo en sí mismo, sino al contrario, por ser cosa *acabada*). "¿Es por ser francés, por lo que Maritain habla así —preguntaban estos jóvenes —o por alguna otra razón?"

Si hablo así es porque sé los peligros de una concepción unívoca del orden temporal cristiano, que le liga a formas muertas en vez de asegurar la tradición *viva* de la obra del pasado.

Tendencia a una máxima unidad orgánica

No tenía otro objeto esta disgresión que el de hacer sentir al lector la significación viva del problema del Sacro Imperio para nuestro tiempo. Volvamos ahora a nuestro asunto, el ideal histórico de la Edad Media.

El ideal histórico concreto de la Edad Media, el mito o el símbolo del Sacro Imperio, corresponde a lo que ha podido llamarse *una concepción cristiana sacra de lo temporal.*

Tratemos de deducir los caracteres típicos, orgánicamente ligados entre sí, de esta concepción, caracterizada, a nuestro parecer, por cinco notas específicas.

Advertiremos en primer lugar la tendencia a una unidad orgánica cualitativamente máxima: la unidad en cuestión no excluye ni la diversidad ni el pluralismo; sin esto no sería orgánica; y requiere centrar la unidad de la ciudad temporal lo más alto posible en la vida de la persona, o dicho de otro modo, fundarla sobre la unidad primordial.

Esa marcha a la unidad es bien visible en el seno de cada una de las unidades políticas que componían la cristiandad. Tenemos de ella un ejemplo típico en la obra realizada por la monarquía francesa y nuestro pueblo, o por el pueblo y los reyes castellanos. Asimismo, cuando ese impulso hacia la unidad nacional dejó de estar equilibrado por el impulso más espiritual y de origen religioso hacia la unidad de la cristiandad, cuando lo dominó todo en el ocaso de la Edad Media, pasó al absolutismo y a un tipo de unidad más mecánica que orgánica, en que lo político sobrepasaba a lo espiritual.

Por otra parte, lo que caracteriza más patentemente a la Edad Media ¿no es el esfuerzo hacia aquella unidad orgánica en el orden de la civilización misma y de la comunidad de los pueblos cristianos? Esfuerzo por unificar temporalmente el mundo bajo el emperador, como en lo espiritual la Iglesia es una bajo el papa.

Indudablemente, este ideal histórico ha fracasado en sus más altas ambiciones, a causa, sobre todo, del orgullo y de la avidez de los príncipes.

Sin embargo, de manera tan precaria como se quiera, pero que hoy nos parece enormemente envidiable, había entonces una cristiandad, una comunidad temporal cristiana, en la cual las querellas nacionales eran querellas de familia y no rompían la unidad de la cultura; había una Europa cristiana.

Trátese de cada nación cristiana o de la cristiandad en su unidad superior, la unidad temporal intentada por la Edad Media era una unidad máxima, una unidad del tipo más exigente y más elevadamente monárquico; su centro de formación y de consistencia se situaba muy alto en la vida de la persona, por encima del plano temporal, en aquel orden espiritual al que están subordinados el orden temporal y el bien común temporal; su fuente estaba también en los corazones y la unidad de las estructuras políticas nacionales o imperiales no hacía sino manifestar esa unidad primordial.

Implicaba asimismo —y ello era indispensable desde que se trataba

de una unidad temporal máxima— la unidad potente, aunque muy general y compatible con las divisiones y las más agudas rivalidades particulares, de un cierto fondo común de pensamiento y de principios doctrinales (en la diversidad de las escuelas filosóficas, la inteligencia humana hablaba un mismo lenguaje), y un esfuerzo notable y extraordinariamente vigoroso, que tendía (sin alcanzarla) a una unidad muy alta y muy perfecta de la estructura intelectual y de estructura política. Tal fue la grande y sublime —demasiado grande y demasiado sublime— concepción de los papas de la Edad Media en la época de su plenitud. Para formar según un tipo de unidad perfecta un mundo cristiano, una Europa cristiana, la refracción (figurativa, pero cuán fuerte y enérgica) del reino de Dios en lo social-temporal de que hemos hablado, sabían que era preciso —y querían— una alta unidad doctrinal, teológica y filosófica; unidad de saber de los espíritus bajo la luz de la fe: el centro de la cristiandad —centro científico supranacional— había de ser desde este punto de vista la Universidad de París.

Y sabían también que era necesaria —y querían— una alta unidad política de los pueblos, unidad imperial supraordinada a los diversos reinos como la unidad de saber está supraordinada a las diversas especies de ciencias: el centro político supranacional de la cristiandad había de ser el emperador romano germánico.

Predominio efectivo del papel ministerial de lo temporal

Una tan alta unidad sólo era concebible siendo de orden sacro. Decir que su centro de formación residía muy alto en la persona humana, es decir que lo principal en el orden temporal era entonces su subordinación al orden espiritual.

Los escolásticos distinguen, como sabemos, el *fin infravalente* —por ejemplo, la actividad profesional de un filósofo o de un artesano, que tiene valor propio de fin (aunque tenga por encima fines superiores, como la rectitud moral de la vida)— y el *medio* que, como tal, es puramente *ad finem* y está especificado por el fin, como el razonamiento lo está por la ciencia. Distinguen, por otra parte, en la línea de la causalidad eficiente, la *causa principal segunda* (por ejemplo, las energías vegetativas de la planta), inferior a una causa más elevada (por ejemplo, la energía solar) que produce sin embargo un efecto proporcionado a su grado de ser específico, y la *causa instrumental* (por ejemplo, el pincel en manos del artista), que no ejercita su causalidad propia sino en cuanto un agente superior se apodera de ella para su fin peculiar —y produce un efecto superior a su grado de ser específico.

Admitidas estas nociones, debe observarse que, en la civilización medieval, las cosas que son del César, aunque claramente distintas

de las cosas que son de Dios, tenían en gran medida una *función ministerial* en cuanto a éstas; por lo que eran, respecto a lo sagrado, *causa instrumental*, con su fin propio en rango de medio, de simple medio respecto a la vida eterna.

¿Hace falta presentar ejemplos? ¿Recordar la noción y el papel correspondiente al brazo secular? ¿O el nombre de "obispo de lo exterior" dado con frecuencia a los reyes? ¿O evocar acontecimientos típicos, como las cruzadas?

Ninguna concepción de orden teocrático está en ello comprometida: se reconocían claramente las finalidades propias de lo temporal, así como el dominio propio de la sociedad civil. Mas, por accidental que en sí permaneciese y que se la juzgase con referencia al orden político mismo, la función ministerial reconocida a lo político frente a lo espiritual se ejercitaba de manera normal, frecuente y bien característica.

Empleo del aparato temporal para fines espirituales

El tercer rasgo característico del ideal histórico de la Edad Media es, correlativamente a esta función ministerial de la ciudad, el empleo de medios propios de orden temporal y político (medios visibles y externos, en los que juegan gran papel las presiones sociales: de opinión, de coacción, etcétera), es el empleo del aparato institucional del Estado para el bien espiritual de los hombres y la unidad espiritual del propio cuerpo social; para aquella unidad espiritual en razón de la cual el hereje no era solamente hereje, sino agresor de la comunidad social temporal en sus fuentes más vivas.

No tengo la intención de condenar en principio tal régimen. En cierto sentido, una ciudad terrenal capaz de condenar a muerte por crimen de herejía mostraba mayor cuidado del bien de las almas y una idea más elevada de la nobleza de la comunidad humana —así centrada en la verdad—, que una ciudad que ya no sabe castigar más que por crímenes contra los cuerpos. Sin embargo, en ella es donde más abusos de lo humano se introducen fatalmente; y se hacen cada día más insoportables (y desde entonces, en verdad, se trataba de una monstruosidad), cuando, tras la ruina de la cristiandad medieval, el Estado cesa de obrar como instrumento de una autoridad espiritual legítima y superior a él, y se arroga para sí y en su propio nombre el derecho de actuar en lo espiritual. El absolutismo de un Enrique VIII y de un Felipe II, el galicanismo, el josefismo, el despotismo ilustrado del siglo XVIII, el jacobinismo, forman una serie bien significativa, cuya continuación encontramos hoy en los Estados totalitarios contemporáneos...

Diversidad de "razas sociales"

Hallo la cuarta nota del ideal histórico medieval en el hecho de una cierta disparidad como de esencia (entre el dirigente y el dirigido); disparidad, quiero decir, esencial de categorías sociales hereditarias o, para usar de las amplificaciones de sentido de que es susceptible la palabra raza, una diversidad de *razas sociales* reconocidas entonces en la base de la jerarquía de funciones sociales y de las relaciones de autoridad, ya se trate de la autoridad política en el Estado o de otras especies de autoridad que intervienen en la vida social y económica del país. Puede decirse que en la Edad Media la autoridad temporal era ante todo concebida según el tipo de la autoridad paterna en las concepciones *sacras* de la familia, concepciones de las que se encuentra un ejemplo en la idea romana del *paterfamilias,* que la fe cristiana había de sublimar ligándola a la idea de la universal paternidad divina.

He empleado las palabras disparidad como de esencia, aunque el padre y los hijos sean evidentemente del mismo género, de la misma raza; pero el hijo como tal se encuentra en inferioridad *natural* respecto al padre, que se muestra como de una esencia superior; concepción reforzada aun en aquellas otras de la familia en que el padre ejerce su autoridad como función sagrada y se reviste, por así decirlo, de la persona de Dios.

La consagración constituye al rey en padre de la multitud, confirmando en el orden de la gracia su autoridad natural de jefe de la ciudad y atestiguando que gobierna lo temporal en nombre del Soberano Rey. Todo el pensamiento político de la Edad Media brilla con su último fulgor en Juana de Arco, cuando con tanta energía y obstinación quiere que el rey sea consagrado y obtiene de Carlos VII el abandono de su *santo reino* a Cristo, para devolvérselo luego solemnemente en su nombre a fin de que lo tenga como encomienda. El rey que recibe la unción al ser consagrado, no es sólo vicario de la multitud, sino también de Dios (y en tiempo de la monarquía absoluta ya no será en manera alguna vicario de la multitud, sino tan sólo vicario de Dios).

En la Edad Media, la sociedad de trabajo es una extensión de la sociedad doméstica, los obreros son partes y órganos de esta sociedad, y la corporación aparece como una familia de segundo grado, familia de trabajo, que agrupa en su unidad a patronos y operarios (de suerte que contiene sin duda ricos y pobres —y ¡cuánta miseria!—, pero resulta en ella inconcebible la existencia de una clase que estuviera reducida a la condición de instrumento o de mercancía-trabajo, la existencia de un proletariado propiamente dicho). Hay jerarquías rigurosas, en la base de las relaciones de autoridad, en esta

organización familiar o cuasifamiliar y en el sistema económico del feudalismo.

Tal "heterogeneidad" en la estructura social, a causa precisamente de esa concepción *familiar* de la autoridad, estaba compensada en la Edad Media por la ductilidad orgánica y la *familiaridad* (a veces brutal, pero que valía más que la indiferencia y el desprecio) de las relaciones de autoridad, y por el brote progresivo y espontáneo, más vivido que consciente, pero bien real y eficaz, de las libertades, de las franquicias populares. Si el esbozo que trazamos no se redujera a dibujo de una pura línea esquemática, convendría aquí insistir sobre el movimiento comunal y su importancia económica y social.

Agreguemos entre paréntesis que, como la primera y la tercera de las notas que le atribuimos (marcha hacia la unidad orgánica, empleo del aparato temporal para fines espirituales), esta cuarta nota característica había de abrir paso a la nota opuesta, en la época que siguió inmediatamente a la Edad Media, es decir, bajo el *Ancien Régime;* y esto no por defecto, sino por exceso y endurecimiento.

Si buscamos una imagen representativa de la concepción medieval de la autoridad, la hallamos en la orden religiosa que, fundada antes de la Edad Media propiamente dicha, fue uno de los agentes más típicos de su cultura, a la que abrió la puerta si así puede decirse: la orden benedictina y la concepción benedictina de la autoridad: un padre, el abad, *paterfamilias* revestido de un carácter evangélico y sagrado; y los demás monjes son hijos, sus hijos.

Obra común: un imperio de Cristo por edificar

Por fin, un quinto rasgo del ideal histórico de la Edad Media se refiere a la obra común para la cual trabaja la ciudad, que es entonces el establecimiento de una estructura social y jurídica puesta al servicio del Redentor por la fuerza del hombre bautizado y de la política bautizada.

Lo decíamos en nuestro primer capítulo: con la ambición absoluta y el valor inconsciente de la infancia, la cristiandad construía entonces una inmensa fortaleza en cuya cima se situaría a Dios. Sin desconocer los límites, las miserias y los conflictos propios del orden temporal, sin incidir en la utopía teocrática, lo que la humanidad creyente trataba de edificar era como una imagen figurativa y simbólica del reino de Dios.

4. Disolución y seudomorfosis del ideal medieval en el mundo humanista antropocéntrico

Todo esto se terminó, se gastó poco a poco. Sería aquí necesario un largo análisis histórico; recordemos tan sólo que el desarrollo de

las aspiraciones nacionales, la germinación de nuevas formas de vida social y económica y su conflicto con el feudalismo, así como los cambios correspondientes en el orden del pensamiento, habían de arrebatar al ideal sacro de la cristiandad medieval su arraigo en la existencia. La unidad espiritual e intelectual comenzó a quebrantarse manifiestamente a partir del Renacimiento y de la Reforma. El reinado de Alejandro VI no es en tal respecto menos sintomático que las campañas y violencias de Lutero y de Calvino. Se asistió entonces a una reacción absolutista que trataba de salvar aquella unidad espiritual e intelectual, base de todo el edificio cultural y, con ella, la unidad política, convertida en fin principal del Estado, cada día más celoso de su soberanía, "Una grey y un pastor solo en el suelo: un monarca, un Imperio y una espada", cantaba todavía Hernando de Acuña, el poeta de Carlos V.

De hecho, la unidad de que hablamos es cada día menos la de Europa; se reduce cada vez más al interior de las fornteras de los Estados.

El régimen de la edad barroca

Este esfuerzo absolutista sufría ciertamente de un vicio que da, con excesiva frecuencia, aire de hipocresía majestuosa a una edád caracterizada en general, como hemos visto, por el dualismo, por el desdoblamiento. La primacía del orden espiritual continúa siendo afirmada en teoría, aunque en la práctica lo que por todas partes se afirme sea la primacía de lo político con su tendencia a hacerse en realidad una técnica para la cual todo es bueno, aun la virtud o sus apariencias, aun el derecho de gentes y el respeto que se le manifiesta al mismo tiempo que se le esquiva como se puede; todo es bueno si conduce al éxito final del príncipe o del Estado. Pasó la época de los reyes santos: para el católico o para el protestante, lo temporal está efectivamente dominado por el pensamiento de Maquiavelo, que en el orden práctico aparece como la herejía más generalizada y más *aceptada* de los tiempos modernos.

La antigua convicción de la unidad de religión, condicionadora desde arriba de la unidad de civilización, invirtiéndose entonces en favor de lo político, produce el cínico adagio: *cuius regio eius religio.* Los tratados de Westfalia señalan la ruina política de la cristiandad de antaño.

Sea cual fuere la gravedad de los males que acabamos de evocar, el carácter general de la reacción absolutista de que nos ocupamos consistió en emplear, sin duda no exclusivamente, pero sí de manera predominante, medios humanos, medios de Estado, medios políticos, para tratar de salvar la unidad a un tiempo espiritual y política del cuerpo social. Este rasgo aparecía por doquier en la época de la

Contrarreforma. Lo que subsiste de cristiandad se defiende de ataques furiosos con medidas de coacción extremadamente ásperas, que guardan, sin embargo, cierta moderación y, no pudiendo hacerse tan furiosas como el ataque, no podían hacer otra cosa que retrasar el desenlace. Al desencadenamiento de fuerzas pasionales y voluntarias, se responde por una suprema tensión de las energías de combate de la voluntad humana erguida en defensa del bien. Esto repercute hasta en el orden de la vida espiritual y de la santidad. La Compañía de Jesús es la formación típica de la milicia espiritual en aquella época. En un libro reciente, Fülop-Miller [9] sugiere que en el comienzo y en el ocaso de la Edad Moderna se corresponden, como dos figuras gigantescas, de tensión psíquica comparable, san Ignacio y Lenin. Por diferentes que sean los fines perseguidos y, por consecuencia, los métodos, hay en ambos casos una exaltación bien significativa de la voluntad heroica.

Sin duda era preciso que la experiencia se realizara, en el dominio mismo de la defensa del orden cristiano: el hombre con sus medios humanos y sus energías humanas en el primer plano de la acción, con su iniciativa humana aplicada, en los santos, a hacer triunfar la caridad en sí y en los demás y a hacer brillar aun más, a *aumentar* la gloria —la gloria accidental de Dios (su gloria esencial es él mismo y no puede aumentar). Orar como si todo dependiera únicamente de Dios, obrar como si todo dependiense del hombre solo, es una máxima bien significativa. Quien obrase verdaderamente como si todo dependiera del hombre solo, emplearía, claro está, si era lógico, sólo medios humanos, aun para sostener la causa de Dios.

En todo caso, el régimen del tiempo de la Contrarreforma —o, adoptando un término de la historia del arte, el régimen de la edad barroca— aparecería en general como singularmente más duro —precisamente porque la fuerza del hombre se repliega sobre sí misma para defender el orden divino— que el régimen de la Edad Media. Basta, para darse cuenta, comparar a este respecto a algunas figuras típicas: Felipe II y san Luis, por ejemplo; o san Pío V y san Gregorio VII.

Al mismo tiempo, una deformación humana, demasiado humana en el sentido de la grandeza y de la ambición, ataca a las estructuras sociales que la Edad Media había guardado en plano de más humildad y pobreza. Un cierto absolutismo, a veces feroz y con frecuencia orgulloso, se desarrolla en la familia (acaso cuando hoy asistimos a la deplorable debilitación de la sociedad familiar, no pensamos bastante en el "juicio de la historia" que se ejerce contra abusos seculares). Ya no es el monarca *vices gerens multitudinis,* ni

[9] René Fülop-Miller, *Les Jésuites*, Plon, 1933.

posee tan sólo el poder de regir o de gobernar;[10] tiene directamente de Dios un derecho a someter a aquella multitud que le ha sido dada, que le pertenece, y a la que se deniega en consecuencia todo poder constituyente (ejercido, al menos originariamente). La corporación, demasiado rica, se hace opresora, despótica y regresiva.

Sin embargo, mientras no fue completamente abolida la unidad espiritual como fundamento del cuerpo social, mientras los bienes del espíritu quedaban, a pesar de todo, implicados y se reconocía su valor trascendente, había aún grandeza indiscutible y justificación en el esfuerzo absolutista por defender de modo demasiado humano esos bienes y esa unidad. Y la época de que hablamos sigue siendo, sobre todo en tiempos del Renacimiento, una época humanamente grandiosa, rica en belleza, en inteligencia, en verdadera fuerza, en virtud; cuyas faltas estrepitosas no deben hacer olvidar el *fondo* espiritual admirablemente generoso. Representa la flor de la civilización clásica y, aun cuando, bien pronto, se descompusiera, el siglo XVIII conserva de ella encanto y bellezas que embalsaman con su dulzura un cielo negro y trágico.

La inconsistente victoria del liberalismo

No duró largo tiempo la carrera absolutista que he tratado de caracterizar.

El triunfo del racionalismo y del liberalismo, es decir, de una filosofía de la libertad que hace de cada individuo abstracto y de sus

[10] Recordemos aquí la noción tomista de realeza: "A diferencia del Soberano Pontífice, que no es vicario de la Iglesia, sino que es vicario de Cristo, el rey es vicario de la multitud, *vices gerens multitudinis.* El poder *constituyente* sigue siendo atributo de la multitud, no poseyendo el rey más que un poder de *regencia* (cf. *Sum. theol.*, I-II, 90, 3, con el comentario que hace el P. Billot en su *De Ecclesia Christi*, q. 12, n. III, Roma, 1921, p. 493)", Charles Journet, prólogo a la trad. francesa del *Gouvernement Royal (De Regimine principium)*, París, 1931, Libr. du Dauphin. (En su discurso del 2 de octubre de 1945 ante el Tribunal de La Rota, el papa Pío XII insistió sobre esta diferencia fundamental que existe entre la Iglesia y el Estado en lo que se refiere al origen del poder. En el caso del Estado, "el pueblo es el depositario original del poder civil, el que deriva de Dios", y en este sentido puede decirse que la sociedad civil se constituye "de abajo hacia arriba". Por el contrario, la fundación de la Iglesia como sociedad se ha realizado, "no de abajo hacia arriba, sino de arriba hacia abajo". A la inversa de lo que ocurre en la comunidad política, la comunidad de los fieles no detenta originalmente el poder social, porque el magisterio, el sacerdocio, la autoridad pastoral fueron confiados a un colegio de apóstoles por el propio Jesucristo. Mientras que el poder civil reposa sobre el "derecho natural" y encuentra su fundamento en el "carácter social" del hombre, el de la Iglesia no deriva de uno ni de otro, sino de un "acto positivo de Dios", "de una manifestación de la voluntad de Jesucristo".)

opiniones la fuente de todo derecho y de toda verdad, acabó con la unidad espiritual; y bien hemos podido experimentar los beneficios de la dispersión.

Se comprueba entonces que el liberalismo individualista era fuerza puramente negativa, vivía del obstáculo y por él se mantenía; caído éste, ya no podía aquél sostenerse. Se comprueba asimismo la manifestación de un proceso más profundo, debido a los conflictos internos del régimen industrial y capitalista, que no consiste solamente en el desplazamiento de la propiedad, sino en una "transformación substancial" de la vida social.

Las reacciones antiliberales contemporáneas

En tal momento es natural que se produzcan, no sólo explosiones revolucionarias, amenazadoras de la esencia de la civilización liberal individualista, sino también reflejos de defensa y reacciones antiliberales de orden, por así decirlo, biológico. Éste es el último momento del proceso de degradación que examinamos, pues tales reacciones no tienen otra fuente interior, en la vida de las almas, que la miseria física y moral y el demasiado sufrimiento; pueden, ciertamente, suscitar el heroísmo, la fe y un sacrificio casi religioso, pero a fuerza de gastar reservas de espiritualidad acumulada que son incapaces de crear. La unidad política de la comunidad sólo podrá entonces buscarse por medios de adiestramiento externo, de pedagogía política o de coacción; por medios de Estado, muy semejantes, en cuanto a la técnica, a los empleados por el comunismo soviético para ejercer su dictadura. Y como al mismo tiempo se comprende la necesidad del acuerdo interior de pensamientos y de voluntades para consolidar la unidad política, se buscará y se impondrá por los mismos medios una seudounidad intelectual y espiritual. Todo el aparato de astucia y de violencia del maquiavelismo político refluye así sobre el universo de la conciencia y pretende forzar este reducto espiritual para arrancar un asentimiento y un amor que imperiosamente necesita. Hay aquí una especie de violación bien característica de santuarios invisibles.

Si nuestras observaciones son exactas, aquellas reacciones antiliberales tienen menos probabilidades de mostrarse duraderas que los esfuerzos, mucho más nobles y más ricos de humanidad, de los tiempos de la Contrarreforma y de la política absolutista.

Sin embargo, un período bastante corto a los ojos del historiador puede parecer muy largo a quienes soportan el peso. El mundo no terminará tan pronto con la última fase del imperialismo materialista, ya invoque la dictadura del proletariado o reaccione contra ella; quizá harán falta conmociones de proporciones planetarias, si verdaderamente se trata de liquidar toda una edad de civilización.

Sea de ello lo que fuere, por una notable secuencia dialéctica, el absolutismo (cristiano, al menos, en apariencia) que sucedió al mundo medieval, fue suplantado por un liberalismo anticristiano; y habiendo sido éste a su vez eliminado por el mero hecho de su éxito, el campo ha quedado libre para un nuevo absolutismo, esta vez materialista (de un materialismo declarado o de un materialismo disfrazado), más enemigo que nunca del cristianismo.

A través de toda esta evolución, aún —y sobre todo— durante el período democrático-liberal e individualista, hay algo que constantemente aumenta y acrecienta sus pretensiones: el Estado, la soberana máquina en que toma cuerpo el poder político, la que imprime su faz anónima a la comunidad social y a la multitud sumisa.

Aguardando los resultados de esta ascensión llena de promesas, y sin darse cuenta de sus propias responsabilidades, el racionalismo deplora que en el mundo entero —desesperado por haber perdido la unidad— la juventud manifieste por el momento un vivo apetito de consignas colectivas y de estandarización espiritual; ve con asombro cómo a la angustia romántica que no encontraba razones de vivir, sucede una alegría de mando y aires de bravatas que se satisfacen con las más superficiales formas de vida. Se da cuenta, demasiado tarde, de que sólo una fe superior a la razón, vivificadora de las actividades intelectuales y afectivas, puede asegurar entre los hombres una unidad fundada, no en la coacción, sino en el asentimiento interior; haciendo de la alegría de existir, que es ciertamente natural pero que la naturaleza por sí sola no sabe salvaguardar (la sabiduría pagana pensaba que lo mejor sería no haber nacido), una alegría inteligente.

Es de notar que actualmente el cristianismo aparece, en varios aspectos vitales de la civilización occidental, como lo único capaz de defender la libertad de la persona y también, en la medida en que puede irradiar sobre el orden temporal, las libertades positivas correspondientes en el plano social y político a esa libertad espiritual.

Así vuelven a encontrarse las posiciones históricas aparentemente más lógicas y los antiguos combates de la fe cristiana contra el despotismo de las potencias de la carne.

Bastantes equívocos se habían producido en tiempos de Gregorio XVI y de Pío IX respecto a la actitud de la Iglesia católica. Se hallaba entonces ésta en una paradójica situación histórica; contra cierto número de errores fundamentales que invocaban el espíritu moderno, tenía que defender verdades con las que trataba de cubrirse, a manera de escudo, un orden temporal en decadencia, en el cual acababan de morir los restos del período absolutista-cristiano.

Claramente vemos hoy que lo que la Iglesia católica defendía en-

tonces eran aquellas verdades esenciales a una concepción cristiana del mundo y de la vida, no aquel orden perecedero y mortecino.

Se recordaba hace poco la frase de Charles Péguy: "Cuando aparece la miseria, es que vuelve la cristiandad." Vuelve, pero es difícil saber de qué manera, con qué ritmo y con qué dimensiones de obra histórica.

Trátase de simple perspectiva ideal o de preparaciones parciales, o de esbozo de algo más grande y más oculto, las consideraciones precedentes muestran en todo caso qué interés existe para nosotros en *imaginar* un tipo de cristiandad específicamente distinto del tipo medieval e inspirado en otro ideal histórico que el del Sacro Imperio. Llegamos así a lo que será asunto del próximo capítulo, en el cual querríamos caracterizar, en su contraste mismo con el ideal cultural de la Edad Media, el ideal de una cristiandad nueva hoy concebible.

V

EL IDEAL HISTÓRICO DE UNA NUEVA CRISTIANDAD

(Continuación)

Creemos que el ideal histórico de una nueva cristiandad, de un nuevo régimen temporal cristiano, aun fundándose en los mismos principios (de aplicación analógica) que el de la cristiandad medieval, implica una concepción profano-cristiana —y no sacro-cristiana— de lo temporal.

Así habrán de ser sus notas características, al propio tiempo, opuestas a las del liberalismo y del humanismo inhumano de la edad antropocéntrica, e inversas a las que hemos advertido en el ideal histórico medieval del *sacrum imperium;* habrán de responder a lo que pudiera ser llamado un humanismo integral o teocéntrico, valedero por sí mismo en adelante. La idea discernida en que el mundo sobrenatural a manera de estrella de este humanismo nuevo —sin pretender hacer caer a esa estrella sobre la tierra como si fuese algo de este mundo que pudiera fundar en él la vida común de los hombres, sino refractándola en el medio terrenal y pecador de lo social-temporal, orientándolo desde arriba— no será ya la idea del *imperio sagrado* que Dios posee sobre todas las cosas; será más bien la idea de la *santa libertad* de la criatura, unida a Dios por la gracia.

La libertad del liberalismo sólo era la caricatura y a veces el escarnio de tal libertad.

1. El pluralismo

Primera nota característica: en lugar del predominio de la marcha hacia la unidad, que tan típica nos pareció de la Edad Media —a

la que sucedió una progresiva dispersión espiritual, una concepción cada vez más mecánica y cuantitativa de la unidad política—, se volvería a una estructura política que implique un cierto pluralismo, mucho más acentuado que el de la Edad Media.[1]

Estructura pluralista de la ciudad.

En ésta, el pluralismo en cuestión se manifestaba ante todo por la multiplicidad, el entrecruzamiento a veces de jurisdicciones y por las diversidades del derecho consuetudinario. Hoy conviene concebirlo de otro modo. Y no pensamos tan sólo en la justa medida de autonomía administrativa y política que debiera corresponder a las unidades regionales, sin hacer sacrificar a la región y a la nacionalidad ideas y bienes políticos superiores: claro es que los problemas referentes a las minorías nacionales reclaman por sí mismos una solución pluralista. Pensamos sobre todo en una heterogeneidad orgánica en la estructura misma de la sociedad civil, trátese por ejemplo de ciertas estructuras económicas o de ciertas estructuras jurídicas e institucionales.

Por oposición a las diversas concepciones totalitarias del Estado actualmente en uso, nos ocupamos de la concepción de una ciudad *pluralista,* cuya unidad orgánica comprenda una diversidad de agrupaciones y estructuras sociales que encarnen libertades positivas. "Sería cometer una injusticia, al mismo tiempo que turbar de manera muy dañosa el orden social, retirar a las agrupaciones de orden inferior —para confiarlas a una colectividad más vasta y de rango más alto— las funciones que aquéllas son capaces de desempeñar por sí." [2] La sociedad civil no se compone únicamente de individuos, sino de sociedades particulares formadas por ellos; y una ciudad pluralista reconocerá a estas sociedades particulares una autonomía tan amplia como sea posible, diversificando su propia estructura interna según las conveniencias típicas de su naturaleza.

Pluralismo económico

Por ello nos parece que en una ciudad conforme al ideal histórico concreto que nos ocupa, teniendo en cuenta las condiciones creadas por la moderna evolución económica y técnica, el estatuto de la economía industrial (a la que el maquinismo hace desbordar necesariamente los límites de la economía familiar) y el de la economía agrícola (mucho más radicalmente ligado a la economía familiar) serán fundamentalmente diferentes. En el primer caso, los propios intereses de la persona exigen una cierta colectivización de

[1] *Du Régime temporel et de la Liberté,* p. 71-86.

[2] Pío XI, Encíclica *Quadragesimo Anno.*

la propiedad: en régimen capitalista, una empresa industrial ¿no es una colmena compuesta de trabajadores asalariados, por una parte, y de capitales unidos en sociedad por otra? En sociedad no de hombres, sino de dinero y de papel, de signos de riqueza que tienen por alma el deseo de engendrar otros títul... le posesión. Cuanto más se perfecciona la empresa por el maquinismo, por la racionalización del trabajo y los medios de movilización financiera, más se acentúa la tendencia a la colectivización.

Supóngase en lugar del régimen capitalista un régimen por venir, en el cual el espíritu y la estructura económica fuesen conformes a la concepción comunitaria-personalista de la vida social: el estatuto de la economía industrial no suprimiría en él esa colectivización, la organizaría según un tipo completamente diferente, en beneficio entonces de la persona humana. Volveremos luego sobre este tema.

Por el contrario, el estatuto de la economía rural, más fundamentalmente que la economía industrial y cuyo bien debería ser ante todo asegurado en una sociedad normal, tenderá a una renovación y vivificación de la economía familiar y de la propiedad familiar, bajo formas modernas y utilizando las ventajas del maquinismo y de la cooperación. Por desarrollados que estén los servicios comunes cooperativos y por nuevas que sean las modalidades que entrañe una organización de tipo sindical, tendrán que respetar esta dirección fundamental. Recordemos a este propósito la frase de un campesino evocada por Proudhon: *cuando doy vuelta a mis surcos me parece que soy rey.* La relación primitiva de la propiedad con el trabajo de la persona y el tono afectivo de la persona aparecen aquí con una simplicidad elemental que la economía industrial no puede conocer, desde que se ha sometido a la ley del maquinismo.

Pluralismo jurídico

Donde el principio pluralista que creemos característico de una nueva cristiandad halla su aplicación más significativa es en el dominio de las relaciones entre lo espiritual y lo temporal. El primer hecho central, el hecho concreto que se impone como característico de las civilizaciones modernas por oposición a la civilización medieval, ¿acaso no es el que, en los tiempos modernos, una misma civilización, un mismo régimen temporal de hombres admita en su seno la diversidad religiosa? En la Edad Media, los infieles estaban fuera de la ciudad cristiana. En la ciudad de los tiempos modernos, fieles e infieles están mezclados. Y sin duda hoy en día, la ciudad totalitaria pretende de nuevo imponer a todos una misma regla de fe, en nombre, sin embargo, del Estado y del poder temporal; pero tal solución es inaceptable para un cristiano. De suerte que una ciudad cristiana, en las condiciones de los tiempos modernos, habrá de

admitir que dentro de ella los infieles vivan como los fieles y participen en el mismo bien común temporal.

Es decir que, a no ser que nos limitemos a simples expedientes empíricos, hemos de invocar el principio pluralista de que hablamos: y aplicado a la estructura institucional de la ciudad.

En las cuestiones en que la ley civil se engrana de más típica manera con una concepción del mundo y de la vida, la legislación habrá de reconocer a las diversas familias espirituales de una misma ciudad un diferente estatuto jurídico. Claro que, para una sana filosofía, sólo una moral es la verdadera moral, mas el legislador, que debe tender en su acción al bien común y a la paz de un pueblo dado, ¿no habrá de tener en cuenta el estado de tal pueblo y el ideal moral, más o menos deficiente, pero existente de hecho, de las diversas familias espirituales que lo componen? ¿Y no habrá de hacer entrar en juego, por lo tanto, el principio del mal menor?

Hay un modo de entender esta solución pluralista que incidiría en el error del liberalismo teológico; de ello encontraremos quizá ejemplo en la legislación hindú. Consistiría en pensar que, en virtud de un derecho de las opiniones humanas, sean las que fueren, a ser enseñadas y propagadas, la ciudad tiene que reconocer como estatuto jurídico a cada familia espiritual el derecho elaborado por ella conforme a sus propios principios. No entendemos así nosotros esta solución. En nuestra opinión significa que, para evitar mayores males (que atraerían la ruina de la paz de la comunidad y el endurecimiento —o la relajación— de las conciencias), la ciudad puede y debe tolerar en su ámbito (y tolerar no es aprobar) maneras de adorar que se apartan más o menos profundamente de la verdadera: *ritus infidelium sunt tolerandi,* enseñaba santo Tomás;[3] maneras de adorar y también maneras de concebir el sentido de la vida y maneras de comportarse. La ciudad debe en consecuencia conceder a las diversas familias espirituales que viven en su seno, estructuras jurídicas que ella misma, en su prudencia política, adapte por una parte al estado de aquéllas y, por otra, a la orientación general de la legislación hacia la vida virtuosa y a las prescripciones de la ley moral, a cuyo cumplimiento dirige en cuanto es posible esa variedad de formas. La estructura jurídica pluriforme de la ciudad se *orientará,* pues, aun en sus grados más imperfectos y más alejados del ideal ético cristiano, hacia la perfección del derecho natural y del derecho cristiano; dirigiéndose hacia un polo positivo cristiano integral, del cual se apartan más o menos los diversos escalones de aquella estructura, según una medida determinada por la prudencia política.

[3] *Sum. theol.,* I-II, 10, 11.

Así la ciudad sería vitalmente cristiana;[4] y en ella gozarían de una justa libertad las familias espirituales no cristianas.

La animación política

Ya no aparece la unidad de tal civilización como unidad de esencia o de constitución asegurada desde arriba por la profesión de la misma fe y de los mismos dogmas. Menos perfecta, más material que formal, real no obstante, es más bien, como acabamos de sugerir, unidad de orientación; atravesando capas de cultura heterogéneas, algunas de las cuales pueden ser muy deficientes, procede de una común aspiración a la forma de vida colectiva más en armonía con los intereses supratemporales de la persona; y el papel de agente de unidad y de formación que respecto a la ciudad de otro tiempo gozaba el monarca cristiano, sea cual fuere el régimen, lo representa la parte más experimentada políticamente y la más abnegada de los seglares cristianos, respecto al nuevo orden temporal en cuestión.

Permítasenos aquí un paréntesis. Lo que santo Tomás dice del príncipe, a saber, que debe ser *bonus vir* pura y simplemente, para dirigir como conviene a la multitud hacia el bien común temporal, que es un bien verdaderamente humano, parece preciso decirlo también de los *cives praeclari,* de los elementos políticos ilustrados en quienes recae la función animadora y formativa de que acabamos de hablar. Mas, ser hombre pura y simplemente bueno y virtuoso, firmemente constituido en estado de rectitud moral, supone, en efecto, los dones de la gracia y de la caridad,[5] esas "virtudes infusas" que en sí merecen, por venir de Cristo y enlazar con él, el nombre de

[4] Este término de *ciudad cristiana* ha de ser bien comprendido. La verdadera ciudad cristiana en *el sentido absoluto del vocablo* es la Iglesia, no ciudad temporal alguna. Aquí, no obstante, tratamos de la ciudad temporal.

Como la filosofía, el orden político tiene su propia especificación. Pero, como la filosofía, puede recibir influencias del cristianismo y hallarse así en un *estado cristiano;* además, lo mismo que existe según nosotros una filosofía práctica, una "ética adecuadamente considerada", supeditada a la teología, que a título de tal implica en su propia *especificación* una impregnación cristiana (cf. nuestra obra *Science et Sagesse*), lo mismo el orden político, por el hecho de pertenecer intrínsecamente a la ética, puede y debe también, permaneciendo en su orden propio, llevar en su especificación estrictamente política, una impregnación cristiana. Una ciudad cristiana es una ciudad temporal intrínsecamente vivificada e impregnada por el cristianismo.

¿Será preciso agregar que el "Estado cristiano" que invocaba Prusia en tiempos de Hegel y de los jóvenes hegelianos y que ciertas concepciones políticas contemporáneas están asimismo tentadas de invocar, al mismo tiempo que no se sabe qué cristianismo "positivo" o nacionalizado, es tan sólo un escarnio de tal ciudad?

[5] Cf. *Science et Sagesse,* p. 241-254.

virtudes cristianas, aun cuando el sujeto en que se den ignore o desconozca la profesión cristiana, por causa de algún obstáculo del cual no sea responsable. Se sigue de aquí que una ciudad animada y guiada por tales elementos se encuentra por ello en realidad (y en el sentido bien relativo en que ello debe entenderse en lo temporal) bajo el régimen de Cristo: el principio universal de la realeza de Cristo, el axioma de que sin Cristo nada firme y excelente se puede edificar, aun en el orden político, se aplica aquí con toda verdad, no según el modo exteriormente manifestado y significado en el más alto grado, que era el de la civilización medieval, ni según la manera ante todo aparente y decorativa que fue la de la edad clásica, sino según un modo real y vital, aunque menos manifiestamente declarado en las estructuras y en los símbolos que caracterizan la vida social.

Otra cuestión se plantea a propósito de esos elementos políticos a los que atribuimos, tomando la expresión de los Webb, la *vocation of leadership:* ¿cómo podrían cumplir efectivamente su función si no estuvieran organizados?

Desde su propio punto de vista, el comunismo, el fascismo y el nacionalsocialismo han respondido ya a semejante cuestión. Después de explicar que la unidad política implica la triple esencia del Estado, del Movimiento y del Pueblo, Carl Schimitt enseña que el órgano propio del Movimiento es el Partido Nacionalsocialista *(der Staat und volktragende Führungskorper)* y que el ligamen entre el Partido y el Estado consiste en una reunión personal, realizada ante todo en aquél que es a un tiempo *Führer* y Canciller del Reich.[6] Igualmente, el Partido Fascista es, desde la ley de 29 de diciembre de 1929, un "órgano del Estado" (*un organo dello Stato*), sin ser por ello un órgano estatal *(organo statale)* o una pieza particular de la estructura constitucional; pero un órgano del Partido, el Gran Consejo fascista, es pieza de este tipo y asegura así el enlace. Diferente a un tiempo de la concepción italiana y de la concepción alemana, la soviética es más radical y más significativa. El Partido Comunista no ocupa lugar alguno en la estructura constitucional de las Repúblicas Soviéticas y el ligamen entre el Partido y el Estado no depende ni de la unidad de un mismo jefe supremo[7] ni de un dispositivo especial de conexión, sino solamente de la influencia política, intelectual y moral que el Partido ejerce por todos los medios y de la penetración consecutiva de sus hombres de confianza en los engranajes

[6] Cf. Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk, die Dreigliederung der politischen Einheit,* Hamburgo, 1933.

[7] Stalin es secretario del Partido y no tiene sino funciones secundarias en la jerarquía de las estructuras del Estado.

del Estado: el Partido Comunista es una especie de Orden profana atea, comparable a una imagen invertida de la Compañía de Jesús. Considerado en su organización mundial (Internacional Comunista) es internacional o supranacional. Y en los países en que el Estado es comunista, pretende asegurar su poder director sobre el Estado, tanto más cuanto que anima a éste a la manera de una *spiritualis auctoritas.*[8]

De ninguno de estos tres modos concebimos nosotros la organización de los elementos animadores de que tratamos aquí. Pensamos que la idea de fraternidad política organizada o de orden político está llamada ciertamente a importantes destinos históricos. Mas, en una ciudad pluralista y personalista, se realizarían según un tipo original. No sólo el espíritu y los métodos de las formaciones políticas de que se trata serían enteramente diferentes de los métodos y del espíritu del Partido Comunista y de otros similares, sino que tales formaciones existirían sobre la base de *libertad* y serían *múltiples;* he ahí el punto capital. Diferirían sin embargo de los partidos "parlamentarios" de hoy por su estructura esencial y su disciplina moral, así como por el esfuerzo personal y espiritual que solicitarían de sus miembros (y porque, además, en un régimen representativo sanamente concebido, en el que los poderes legislativo y ejecutivo fueran suficientemente independientes de las asambleas deliberantes, desaparecería la posibilidad misma de usar el poder para satisfacer a coaliciones de intereses y de ambiciones). En definitiva, las fraternidades cívicas de que hablamos serían al Estado y a su estructura, en el dominio profano, lo que en el dominio sagrado las diversas órdenes regulares son a la Iglesia y a su estructura jerárquica: con la diferencia de tratarse aquí de un "régimen mixto", principalmente monárquico, en el que las órdenes religiosas están ligadas a la jerarquía (al menos, a la cabeza de la jerarquía) por una estricta dependencia, mientras que allá se trataría de un "régimen mixto" principalmente democrático, en el que las fraternidades políticas constituirían formaciones independientes del Estado, sometidas solamente a las disposiciones generales concernientes al derecho de libre asociación.

Unidad mínima y tolerancia civil

Volvamos empero a nuestras consideraciones sobre la unidad de la ciudad pluralista. Tal unidad temporal no sería, como la unidad sacra de la cristiandad medieval, una unidad máxima; sería, por el contrario, una unidad mínima,[9] cuyo centro de formación y de or-

[8] Cf. S. y B. Webb, *Soviet Communism,* t. I, cap. 5.

[9] Esta unidad que llamamos *mínima* sigue siendo una verdadera unidad orgánica y es muy superior a la de la ciudad liberal individualista, que es

ganización estaría situado en la vida de la persona; y no en el nivel más elevado de los intereses supratemporales de ésta, sino a nivel del plano temporal mismo. Por ello, esta unidad temporal o cultural no requiere *por sí* la unidad de fe y de religión; y puede ser cristiana acogiendo en su seno a los no cristianos.

Aun suponiendo que un día cese la división religiosa, esta diferenciación más perfecta de lo temporal permanecerá como un beneficio conseguido; y quedará inscrita en la estructura de la ciudad terrenal la distinción entre la *tolerancia dogmática*, que tiene por un bien en sí la libertad del error, y la *tolerancia civil*, que impone al Estado el respeto a las conciencias.

Es bastante curioso —notémoslo de pasada— comprobar que cuando se ha obtenido un progreso en el desarrollo de la historia (como, por ejemplo, la *tolerancia civil*) después de haber servido de máscara o de pretexto a las energías de error que alzan contra el cristianismo verdades cautivas, es el cristianismo quien se aplica a mantener este progreso que se pretende ganado contra él, mientras las energías de error, cambiando repentinamente de camino, tratan apresuradamente de destruir este mismo progreso del cual anteriormente se habían glorificado.

La unidad de la ciudad pluralista

Importa insistir sobre el alcance de la solución pluralista de que hablamos: tan alejada está de la concepción liberal en boga durante el siglo XIX —por reconocer la necesidad, para la ciudad temporal, de una especificación ética y, en definitiva, religiosa [10]— como de la concepción medieval, ya que esta especificación admite heterogeneidades internas y representa solamente un sentido o dircción, una orientación de conjunto. La ciudad pluralista multiplica las libertades; la medida de éstas no es uniforme; varía según un principio de proporcionalidad.

Por otra parte, esta solución conduce de nuevo a la unidad de la comunidad temporal, que esencialmente y por naturaleza es una simple unidad de amistad.

En tiempos de la cristiandad sacra, esta unidad de la comunidad temporal aparecía en las alturas, como participando de algún modo en la unidad perfecta del cuerpo místico de Cristo y teniendo por fuente la unidad de fe.

Cuando se perdió en su estado orgánico y vital, la Europa de la

---

nula, a decir verdad, en cuanto orgánica y no existe más que como unidad mecánica asegurada por la preponderancia del Estado.

[10] Mientras el elemento religioso impregna la especificación política misma. Cf. la nota 4 de este capítulo.

edad barroca, como decíamos en el precedente capítulo, trató de conservarla bajo manera absolutista. Pero advirtamos aun que a lo largo de los tiempos modernos se ha asistido a una tentativa muy significativa de la filosofía por desempeñar la misma función cultural que la fe desempeñaba en la Edad Media; obsesionados por el recuerdo de la unidad medieval, los filósofos, llamáranse Descartes, Leibniz, Hegel o Augusto Comte, pedían a la razón que suministrase a la civilización temporal aquel principio supratemporal de perfecta unidad que ya no hallaban en la fe. Su fracaso fue fulminante.

La lección de esta experiencia nos parece clara: nada hay más vano que tratar de unir a los hombres por un mínimum filosófico. Por pequeño, por modesto, por tímido que éste sea, dará siempre lugar a discusiones y divisiones. Y aquella búsqueda de un común denominador para convicciones en contraste no puede ser más que una carrera hacia la mediocridad y la cobardía intelectuales, que debilita los espíritus y traiciona los derechos de la verdad.

Pero entonces hay que renunciar a buscar en una común profesión de fe, ya se trate del símbolo de los apóstoles como en la Edad Media, de la religión natural de Leibniz, de la filosofía positiva de Comte o del mínimum de moral kantiana invocado en Francia por los primeros teorizadores del laicismo, hay que renunciar a buscar en una común profesión de fe la fuente y el principio de unidad del cuerpo social.

La simple unidad de amistad de que hablamos no basta para dar forma a ese cuerpo social —especificación ética sin la cual la ciudad carece de bien común verdaderamente humano—; más aún, para existir como tal unidad de amistad presupone tal forma y tal especificación.

Si esta forma es cristiana, habrá prevalecido entonces la concepción cristiana, según la manera profana y pluralista de que hablábamos.

Mas, ¿por qué medios se habrá logrado? Porque los depositarios de esta concepción cristiana habrán tenido suficiente energía espiritual, fuerza y prudencia políticas para mostrar prácticamente, a los hombres capaces de comprenderlo, que tal concepción es conforme a la sana razón y al bien común; y también —pues los hombres capaces de comprender son pequeño número— para suscitar —y merecer— la confianza de los demás y conducirlos, con autoridad de verdaderos jefes, y ejercer el poder en una ciudad que hay que imaginar provista de una estructura política orgánicamente constituida. Estructura política en la que los intereses concretos y el pensamiento político de las personas humanas y de los cuerpos sociales y regionales supraordinados unos a otros estarían representados (es la función del *consilium* en la psicología tomista de los

actos humanos) cerca de los órganos gubernativos encargados del *iudicium ultimum* y del *imperium*, y libres de toda preocupación que no fuera la del bien común.[11]

Estas consideraciones, referentes a la esencia, a la naturaleza de una nueva cristiandad concebible —y que creemos fundadas en razón y lógicamente necesarias desde este punto de vista—, muestran al mismo tiempo, ¿es preciso añadirlo?, las dificultades con que tropieza tal concepción para realizarse en la existencia, mientras los cristianos se encuentran no sólo con una civilización dividida en lo filosófico y en lo religioso, sino con fuerzas históricas violentamente erigidas *contra* el cristianismo, con prejuicios univocistas de enorme peso histórico en el mismo mundo cristiano y, finalmente, con corrientes irracionales de masa ciegamente regidas por las contradicciones de una civilización que ya no está a la medida del hombre.

2. La autonomía de lo temporal

La segunda nota característica del régimen temporal que consideramos se refiere a lo que se podría denominar una concepción cristiana del Estado profano o laico; sería una afirmación de la auto-

[11] La concepción política indicada en estas breves líneas implica, en nuestra opinión: 1º) una *democracia personalista* (con sufragio universal en la base y electorado y elegibilidad para las mujeres como para los hombres) en que los ciudadanos no tengan solamente derecho de sufragio, sino que se consagren de manera activa a la vida política del país; 2º) la sustitución del caduco régimen parlamentario, que convenía a la edad del individualismo liberal, por un régimen representativo en que el legislativo y el ejecutivo se distingan más claramente, y en que las dos funciones del ejecutivo, que son el poder de decretar y el poder de mandar (las que corresponden al *iudicium ultimum* y al *imperium*, al ejercicio existencial de la autoridad) las ejercerían órganos gubernamentales emanados de la multitud por sufragio indirecto y responsables ante el supremo órgano rector, el que sería elegido directamente por el pueblo. Las asambleas representativas tendrían entonces la misión de preparar las leyes propiamente dichas, o de definir las reglas generales de la vida común (poder que corresponde al *iudicium* y concierne a las formas estructurales de la sociedad), de organizar el trabajo ejecutivo en estrecha colaboración con los órganos gubernamentales, y de controlar a estos últimos (por ejemplo, mediante la votación del presupuesto, o mediante el derecho a proceder en ciertos casos a la invalidación de un decreto o a la recusación de un ministro, o mediante el derecho de decidir en forma soberana en todos los casos que interesan a la vida misma de la nación...).

Por fin, otras asambleas tendrían una función puramente consultiva, ajena al ejercicio de todo poder y relacionada con la pregunta remota del trabajo legislativo y el trabajo ejecutivo, lo que corresponde al *consilium*.

Véase nuestra obra *Principios de una Política Humanística*, capítulo II. (Nota revisada y corregida, 1946.)

nomía de lo temporal a título de *fin intermedio o infravalente*,[12] conforme a las enseñanzas de León XIII que declaran suprema en su orden a la autoridad del Estado. En el precedente capítulo hemos recordado la distinción entre el fin intermedio y el medio, así como la de la causa principal segunda y la causa instrumental. Y hemos advertido que en la cristiandad medieval lo temporal tenía frecuentemente, de hecho, el simple papel de medio, mera función ministerial o instrumental respecto a lo espiritual.

En virtud de un proceso de diferenciación normal en sí mismo (aunque viciado por las ideologías más falsas),[13] en el curso de los tiempos modernos el orden profano o temporal se ha situado, respecto al orden espiritual o sagrado, en una relación de autonomía tal que de hecho excluye la instrumentalidad. En otros términos, ha llegado a su mayoría de edad.

Ello es todavía una ventaja histórica que una cristiandad nueva habrá de mantener. No es que se desconozca, en modo alguno, la primacía de lo espiritual. Lo temporal estará subordinado o sometido a lo espiritual, mas no a título de agente instrumental, como ocurría tan frecuentemente en la Edad Media, sino a título de *agente principal menos elevado;* y el bien común terrestre no será ya tomado como simple *medio* para la vida eterna, sino como es esencialmente a este respecto, es decir, como *fin intermedio o infravalente.*

Subordinación real y efectiva; he aquí lo que contrasta con las concepciones modernas galicanas o liberales; pero subordinación que ya en ningún caso toma la forma de simple ministerialidad; y esto es lo que contrasta con la concepción medieval.

Así se desprende y se precisa la noción de *ciudad laica vitalmente cristiana* o de *Estado laico cristianamente constituido*, es decir, de un Estado en que lo profano y lo temporal tengan plenamente su función y su dignidad de fin y de agente principal, aunque no de fin último ni de agente principal supremo. En ello estriba el único sentido que el cristiano puede reconocer a la expresión "Estado laico", que de otro modo sólo tendría un sentido tautológico –significando la laicidad del Estado que el Estado no es la Iglesia– o un sentido erróneo –significando entonces que el Estado es o neutro o antirreligioso, es decir que está al servicio de fines puramente materiales o de una contrarreligión.

En diversos aspectos importantes, estas indicaciones van a encon-

12 Cf. anteriormente, cap. IV, nota 3 y par. 3.

13 Esto comenzó desde la Edad Media. Cf. Georges de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laique au déclin du moyen âge* (I. Balance del siglo XIII; II, Marsilio de Padua), ed. Béatrice, 1934.

trarse explicadas y precisas a través de ciertos párrafos de la sección siguiente.[14]

3. La libertad de las personas

La tercera nota característica de una nueva cristiandad concebible sería, juntamente con esta insistencia en la autonomía del orden temporal, una insistencia en la extraterritorialidad de la persona respecto a los medios temporales y políticos.

Nos hallamos aquí ante el segundo hecho central, esta vez de orden ideológico, por razón del cual los tiempos modernos se oponen a la Edad Media; al mito de la fuerza al servicio de Dios sustituye el de la conquista o de la realización de la libertad.

Espiritual y temporal

Pero ¿de qué libertad puede tratarse, ante todo, para una civilización cristiana? No de la simple libertad de elección del individuo, según la concepción liberal (lo que no es sino el comienzo o la raíz de la libertad); tampoco de la libertad de grandeza y de poderío del Estado, según la concepción imperialista o dictatorial; sino, ante todo, de la libertad de autonomía [15] de las personas, que se confunde con la perfección espiritual de éstas.

Al mismo tiempo que se rebaja así, como acabamos de ver, el centro de unificación del orden temporal y político, emergen cada vez más por encima de ese orden la dignidad y la libertad espiritual de la persona.

De ello resulta un cambio radical de perspectiva y de *estilo* en la organización temporal. El cristiano sabe que el Estado tiene deberes para con Dios y que debe colaborar con la Iglesia. Pero el modo de efectuarse esa colaboración puede variar típicamente con las condiciones históricas: antaño prevaleció sobre todo el modo del poderío temporal y de las coacciones legales; en el porvenir quizá predominará en las conexiones político-religiosas el modo de la influencia moral. San Alberto Magno [16] y santo Tomás [17] explican por la diversidad de estados o de edades de la Iglesia el hecho de que en tiempos de los apóstoles y de los mártires no conviniera que usase ésta de la fuerza coacitiva que más tarde convino que emplease.

[14] Véase lo que se dice en las páginas siguientes.

[15] Sobre esta expresión, libertad de autonomía, que empleamos en un sentido a un tiempo aristotélico y paulino, en modo alguno kantiano, cf. nuestra obra *Du Régime temporel et de la Liberté.*

[16] Prólogo al Apocalipsis: Comentario sobre San Lucas.

[17] *Quodlibet XII* (hacia 1268), a. 19, ad 2 (Utrum una sit Ecclesia quae fuit in principio Apostolorum et quo modo).

Y puede explicarse de la misma manera que haya aún otra época en la que de nuevo convenga que no haga uso de ella.

Es preciso que Cristo sea conocido: misión ésta propia de la Iglesia, no del Estado. Pero una ciudad temporal cristiana, sea de tipo sacro o de tipo profano, sabe que debe ayudar a la Iglesia en el libre cumplimiento de su misión.

En el caso de una civilización de tipo sacro, la ayuda en cuestión es de orden instrumental: el brazo secular pone, pues, su espada a disposición del espiritual. Es entonces normal que la fuerza de coacción del Estado entre en juego para proteger la fe de la comunidad contra las influencias disolventes; y nadie se asombra de ello cuando la conciencia de la comunidad está vitalmente impregnada de las mismas certidumbres unánimes; hasta puede ocurrir, como en la Edad Media, que la intervención del Estado en tales materias modere y refrene los excesos de las reacciones populares espontáneas; pues a la multitud le parece lo más natural del mundo linchar al hereje.

En el caso de una civilización de tipo profano, la ciudad temporal cristiana cumple su deber con la Iglesia, a título de agente principal (supeditado), realizando su propio fin (infravalente); entonces la ciudad ayuda a la Iglesia a cumplir su misión integrando más bien, según el modo pluralista que se ha descrito, las actividades cristianas en la obra misma temporal (por ejemplo, dando su justo lugar a la enseñanza cristiana en la estructura del régimen escolar, o invitando a las instituciones religiosas de misericordia a participar en las obras de asistencia social) y recibiendo así ella misma, como agente autónomo en libre acuerdo con un agente de orden más elevado, la ayuda de la Iglesia. El modo de colaboración entre ambos poderes que resulta dominante entonces es el "modo de las actividades más adecuadas a la ciudad eterna, es decir, de las actividades espirituales y morales".[18]

El espíritu y la ciudad

Una ciudad terrenal que, sin reconocer a la herejía un derecho propio, asegure al hereje sus libertades de ciudadano y aun le conceda un estatuto jurídico apropiado a sus ideas y costumbres —no sólo para evitar la discordia civil, sino también por respetar y proteger en él la naturaleza humana y las reservas de fuerzas espirituales que habitan el universo de las almas—, favorecerá menos, sin duda, que una ciudad no tan paciente la vida espiritual de las personas, en el aspecto del *objeto* de esa vida, por rebajar (aunque no tanto como la ciudad *neutra* del liberalismo) el nivel de prudencia y de virtud por debajo del cual el cuerpo social no tolera el mal o el

[18] *Du Régime temporel et de la Liberté*, p. 78.

error; pero favorecerá más la vida espiritual de las personas en el aspecto del *sujeto*, cuyo privilegio de extraterritorialidad respecto a lo socialterrestre —a título de espíritu, capaz de ser instruido interiormente por el autor del universo— resulta elevado a más alto nivel.

Podríanse recordar a este propósito las declaraciones hechas a Gladstone por el cardenal Manning hace unos sesenta años: "Si mañana los católicos fueran poder en Inglaterra, no se propondría penalidad alguna ni se proyectaría la sombra de la menor coacción sobre la creencia de un hombre. Queremos que todos presten su plena adhesión a la verdad, pero una fe constreñida es una hipocresía, aborrecida de Dios y de los hombres. Si mañana los católicos fueran, en los reinos de Inglaterra, la «raza imperial», no usarían de su poder político para turbar la situación religiosa hereditariamente dividida de nuestro pueblo. No cerraríamos una iglesia, ni un colegio, ni una escuela. Nuestros adversarios tendrían las mismas libertades que desfrutamos nosotros como minoría."[19]

El ideal histórico que tratamos de caracterizar se encuentra aquí de nuevo y simultáneamente en oposición con el ideal medieval y con el ideal liberal. Si la libertad de la persona emerge más sobre la estructura política de la ciudad, es en virtud de la naturaleza propia de lo que denominábamos antes Estado laico vitalmente cristiano; y no en virtud de neutralismo alguno, de la idea según la cual deba el Estado ser neutro; sino en virtud de un sentido auténtico de la libertad, no de una doctrina liberalista o anárquica.

La libertad de expresión

Es curioso advertir que Marx en su juventud comenzó militando en favor de la libertad de prensa, mirada entonces por los jóvenes hegelianos como panacea social. ¿De qué libertad goza hoy la prensa en la Rusia marxista? El Estado ruso, como todos los demás totalitarios, tiene otros métodos que los de los reyes de Prusia y de sus censores, aptos sobre todo para ridiculizar a los gobiernos y convertir en mártires a sus adversarios. Ha comprendido que la ley no es buena más que cuando es fuerte. La lección no debe perderse, aunque convenga aplicarla de otra manera.

Cuando Roma, en tiempos de Gregorio XVI y de Pío IX condenaba la pretensión de hacer de la libertad de prensa o de la expresión del pensamiento fines en sí y derechos sin límites, no hacía sino recordar una necesidad elemental del gobierno de los hombres. Tales

[19] *The Vatican Decrees*, Londres, 1875, pp. 93-94; citado por el R. P. Michel Riquet en su folleto *Conquete chrétienne dans l'État laique*, París, 1931.

libertades son buenas y responden a exigencias fundamentales de la naturaleza humana; mas necesitan estar reguladas, como todo lo que no es del orden propiamente divino. La manera dictatorial o totalitaria de regularlas —por el aniquilamiento— nos parece detestable; la manera pluralista de reglamentarlas —por la justicia y la autorregulación progresiva— nos parece buena y no sería menos fuerte que justa. Que, por ejemplo, en virtud de un estatuto institucional, las diversas agrupaciones de publicistas y de escritores, reunidas en un cuerpo autónomo, obtengan por grados un poder de control sobre la deontología de la profesión; y ya se verá si en virtud de la severidad natural de las gentes para los del mismo oficio, ejercen eficazmente el control; los órganos judiciales supremos del Estado habrían de intervenir ante todo para proteger al individuo contra sus pares . . .

En otra parte habrá que buscar la solución más conveniente. Nuestro sentido de la jerarquía de los valores se satisface bien poco si un policía juzga una obra de arte. Si es otro artista quien la juzga y decide acerca de su suerte, se satisface aquel sentido casi tan poco. Toda regulación externa es vana si no tiene por finalidad desarrollar en la persona el sentido de la comunión. No disminuye la libertad el sentirse responsable de sus hermanos; esto más bien le atribuye un peso mayor.

La ciudad pluralista y la ley

La ciudad pluralista de que hablamos, mucho menos concentrada que la ciudad medieval, lo está mucho más que la ciudad liberal. Es una ciudad autoritaria; la ley, cuyo oficio es constreñir a los *protervi*, a los insensatos, a un comportamiento del que no son por sí mismos capaces, y también educar a los hombres para que al fin dejen de estar bajo la ley (puesto que voluntaria y libremente harán por sí mismos lo que la ley prescribe —y esto sólo los sabios lo alcanzan—), la ley volvería a encontrar su oficio moral, su oficio de *pedagogo de la libertad* que casi enteramente ha perdido en la ciudad liberal. Y entonces, sin duda, los supremos valores por los que regularía la escala de sus prescripciones y de sus sanciones ya no serían los valores sacros de los que dependía el bien común de la ciudad medieval, pero aun conservarían algo de sagrado; no los sagrados intereses materiales de una clase, ni el sagrado prestigio de una nación; menos aún la sagrada producción de una colmena estatista, sino algo ya verdaderamente sagrado, la vocación de la persona humana por la realización espiritual y la conquista de una verdadera libertad, con las reservas de integridad moral que ésta requiere.

La doctrina tomista de la analogía, en particular de lo analógico de la noción de bien común, unida aquí a la doctrina tomista de la

ley, suministra la justificación de las presentes observaciones. A diferencia de la ley divina, llamada inmaculada, *lex Domini immaculata*, porque no permite pecado alguno y se ordena a un bien común que es la misma vida divina, la ley humana no puede —explica santo Tomás— prohibir y penar toda especie de mal; y, estando ordenada al bien común temporal, es natural que proporcione su manera de regular y de medir, de prohibir y de sancionar, a los tipos específicamente diversos según los cuales el bien común temporal, como la ciudad misma y la civilización, se realiza analógicamente. *Diversa enim diversis mensuris mensurantur* (I-II,96,2); *distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum* (II-II,61,2).

La propiedad de los bienes terrenales

A estas consideraciones acerca del papel eminente de la persona en la nueva cristiandad estudiada por nosotros, otras dos consideraciones pueden agregarse. Las mencionaré rápidamente. Una concerniente a la propiedad de los bienes materiales; la otra, a la condición de la mujer en el matrimonio.

Respecto a la propiedad de los bienes materiales, santo Tomás, como es sabido, enseña que, por una parte, en razón ante todo de las exigencias de la personalidad humana considerada en cuanto elabora y trabaja la materia y la somete a las formas de la razón, la apropiación de los bienes debe ser privada, pues en otro caso se ejercitaría mal la actividad obrera de la persona; pero, por otra parte, en atención al destino primitivo de los bienes materiales para la especie humana y a la necesidad que cada persona tiene de esos medios para poder dirigirse hacia su último fin, el uso de los bienes individualmente apropiados debe por sí servir al bien común de todos. *Quantum ad usum debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes.*[20]

Este segundo aspecto se ha borrado por completo en la época del individualismo liberal y puede pensarse que la violenta reacción del socialismo de Estado a que ahora asistimos recordará a los hombres lo que habían así olvidado: la ley del *uso común.*

Resulta que en sí misma esta reacción es anormal y, a su vez, desastrosa. Para quien da a la personalidad el rango y el valor que se merece y comprende hasta qué punto es ella en la especie humana precaria y está amenazada por el medio, la ley de la apropiación personal (bajo forma estrictamente individual o bajo forma social) aparece como no menos imperiosa que la del uso común. De suerte que el remedio a los abusos del individualismo en el uso de la

[20] *Sum. theol.*, II-II, 66, 2. Sobre el sentido de esta fórmula, véase: *Du Régime temporel et de la Liberté.* Anexo I.

propiedad, debe buscarse no por la abolición de la propiedad privada, sino al contrario, por la generalización, la popularización de las protecciones que a la persona procura. La cuestión es dar a cada persona humana la posibilidad real y concreta de accesión (bajo modalidades que pueden, por lo demás, variar mucho y no excluyen, cuando son necesarias, ciertas colectivizaciones) a las ventajas de la propiedad privada de los bienes terrenales; pues el mal reside en que tales ventajas queden reservadas a una minoría de privilegiados.

Esta manera de plantear el problema se vuelve a encontrar en Proudhon y aun —accidentalmente— en Marx; pero la solución marxista es falsa en su principio, porque hace consistir en definitiva la esencia del hombre, enajenada por la propiedad privada y reintegrada gracias al comunismo, simplemente en la comunión en el bien común característico de la vida política; hay sobre ello, en los primeros escritos de Marx,[21] como en las tesis de Feuerbach,[22] indicaciones preciosas, reveladoras del fondo metafísico de su comunismo, de ese monismo social ligado al ateísmo, del que antes nos ocupábamos [23] y que ignora los valores más altos de la persona humana. Marx está radicalmente preocupado por el hombre y lo humano; diríase que las cosas de la persona —de la persona humana que es individual y en cuanto lo es constituye un universo— no las percibe. De ahí la congénita endeblez de su humanismo. De ahí su concepción extrañamente monista e inmanentista del trabajo mismo como una especie de substancia común y absoluta en la que se actualiza la esencia del hombre y que no se refiere a los objetos ni a los bienes especificativos, ni a la actividad creadora de la persona como tal con sus exigencias propias.

Ciertas ideas de Proudhon podrían más bien ser criticadas aquí sin que se pretenda por eso una "utilización" del proudhonismo. Precisamente, conceder a cada uno, bajo un modo adaptado, las ventajas y las garantías que la propiedad privada aporta al ejercicio de la personalidad, no es una forma estatista ni comunista; es una forma "societaria" que la propiedad, creámoslo, debería tomar en la esfera económico-industrial, de suerte que el régimen de la propiedad se substituya allí tanto como sea posible al del salariado y que la servidumbre impuesta por la máquina sea compensada en la persona humana por la participación de la inteligencia obrera en la administración y en la dirección de la empresa.

De esta manera aparecería como posible una solución al problema,

[21] Cf. A. Cornu, *op. cit.*, p. 292.

[22] "El materialismo histórico... considera que la verdadera naturaleza del hombre está constituida por su actividad social." *Ibíd.*, p. 391 (Tesis IX sobre Feuerbach).

[23] Véase el cap. II.

ante el cual las teorías socialistas son generalmente tan débiles, de la incitación al trabajo en una producción industrial colectivizada: pues esta incitación no provendría entonces ni de la aplicación de los métodos de la democracia parlamentaria a esta especie de ciudad técnica que es la gran empresa industrial, ni de una modalidad cualquiera del trabajo forzado. No provendría tampoco *solamente* de esta generosidad y de esta alegría del trabajo que supone una mística que la fe cristiana puede suscitar, es verdad, tan fuertemente como la fe comunista; pero que no es fácilmente posible en una humanidad herida, y que ahí duplican, pero no suprimen, el elemento de dolor inherente igualmente al trabajo. Provendría, *también* –y esta humilde base humana es indispensable–, del interés mismo, transpuesto bajo formas nuevas y no necesariamente egoísta y codicioso, sino que ligado ante todo al asentimiento de la responsabilidad operadora; provendría también del interés del propietario o más bien co-propietario que la persona obrera tendría en la buena marcha de la empresa; lo que supone una organización de ésta según una serie en cierto modo biológica de encadenamientos y de subordinados, donde la molécula individual estaría directamente interesada en la vida de la célula –del taller por ejemplo–, la célula por la vida del tejido, éste por la vida del órgano, éste por la vida del todo... El problema no consiste en suprimir el interés privado sino en purificarlo y ennoblecerlo, aprehenderlo en sus estructuras sociales ordenadas al bien común, y también (y éste es el punto capital) transformarlo interiormente por el sentido de la comunión y de la amistad fraterna.

El título de trabajo

Cuando hablamos de la forma *societaria* de la propiedad industrial, nos referimos a una *sociedad de personas* (obreros, técnicos, prestatarios de fondos) enteramente diferente de las sociedades de capitales en las cuales podría hacer pensar la noción de copropiedad, en las condiciones del régimen actual; y se trata de una sociedad de personas en que la copropiedad de ciertos bienes materiales (medios de producción): 1) sería ante todo garantía de una posesión humanamente más importante, la del "título de trabajo" si así puede llamarse; 2) tendría por fruto la constitución y el desarrollo de un patrimonio común.

Según una observación muy justa de Paul Chanson, la copropiedad capitalista, lejos de confirmar al propietario en su libertad y su actividad de persona, ha instaurado una especie de plebe de la propiedad y del ahorro; el accionista de una sociedad anónima es, como tal, lo menos "persona" posible, pues su actividad creadora consiste en cortar cupones. La copropiedad obrera de los medios de producción,

si se entendiera de manera puramente material y sin referencia concreta a las personas asociadas, tendría el riesgo de desembocar en una ilusión semejante y de no rendir a la personalidad obrera más que un homenaje ficticio; también el ejemplo de las grandes cooperativas de producción es significativo a este respecto; y Henri de Man ha podido escribir que, en general, la dirección cooperativista es sensiblemente más dura que la gestión patronal.

Para que una forma colectiva de propiedad ayude eficazmente a la personalidad es preciso que no tenga como término una posesión despersonalizada. ¿Qué quiere decir esto? En las perspectivas de nuestra posición, la copropiedad de los *medios de trabajo* debería servir de base material a una posesión personal, a la posesión no ya de una cosa en el espacio, sino de una forma de actividad en el tiempo, a la posesión de un "cargo" o *título de trabajo* que asegurase al hombre que su empleo es efectivamente suyo, ligado a la persona por vínculo jurídico; y que su actividad operativa podrá en él progresar; debería servir para dar título y garantía social a la valorización de lo que fundamental e inalienablemente es propiedad del trabajador: sus fuerzas personales, su inteligencia y sus brazos. He ahí la verdad profundamente humana que la corporación medieval había comprendido y que debe reaparecer con nuevas modalidades, según creemos de acuerdo con Paul Chanson; es lo que La Tour du Pin descubrió de nuevo con su idea de la "propiedad de oficio".[24] Decimos título de trabajo, como se decía título de nobleza en los tiempos en que éste significaba cargo y función efectivamente. Tal posesión interesa en nosotros los sentimientos primordiales que se sitúan en la base de la moralidad natural: el cuidado de la obra bien ejecutada, el sentido de la dignidad del trabajo; representa, para quien goza de ella, una efectiva armadura económica de la actividad y de la libertad de la persona, que esencialmente requieren no estar a merced del instante; implica también la participación de la inteligencia obrera en la gestión de la empresa a que antes, en pocas palabras, nos hemos referido. Pero pensamos que además presupone, necesariamente —para tener garantías reales y eficaces y, también, más radicalmente, para situarse en una economía liberada del capitalismo, en la que sólo puede dar todos sus frutos—, la propiedad "societaria" de los medios de producción, la copropiedad de la empresa; por ello hemos hablado de ésta en primer lugar.

Por otra parte, las concepciones aquí esbozadas suponen evidentemente una organización corporativa de la producción, sin la

[24] De esta extensión de la noción de propiedad se podría buscar una justificación en la teoría de la propiedad "funcional" expuesta por Semprún y Gurrea, *El sentido funcional de la propiedad*, Madrid, 1933.

cual no sería posible la accesión de la persona obrera a una "cualificación" progresiva. Esta organización debería naturalmente implicar para los trabajadores asociados en las empresas agrupadas por ella, la posesión de un patrimonio común corporativo, que en el orden concreto se traduciría por prestaciones personales de diversa naturaleza, y que tendría, para el trabajador y su familia, significación personal e interés personal directos.

Situada en estas perspectivas, la organización corporativa debe ser concebida como estableciéndose de abajo arriba, según los principios de la democracia personalista, con sufragio y participación personal activa de los interesados, en la base; y como emanante de ellos y de sus sindicatos; coordinándose los órganos superiores del cuerpo total de la producción a los del cuerpo total del consumo, por una regulación "endógena" de la vida económica, en relación con las regulaciones más universales referentes al bien común de los hombres (considerados como ciudadanos y no sólo como productores y como consumidores), aseguradas por los órganos superiores del cuerpo total de la vida política. Aun reconociendo el principio general de supraordinación de lo político a lo económico, la corporación que imaginamos aquí es completamente distinta de la corporación estatal (de hecho, cuando no en teoría) del totalitarismo político contemporáneo; se funda en la noción de una personalidad moral autónoma y al mismo tiempo subordinada, y sobre la del desarrollo endógeno; no suprime las libertades sindicales, antes bien emana de ellas, y supone la previa liquidación del capitalismo moderno y del régimen de primacía de la ganancia del dinero.

Un régimen consecutivo a la liquidación del capitalismo

Para evitar confusionismo debemos insistir en que las diversas consideraciones aquí propuestas se refieren, en nuestro pensamiento, a un estado *consecutivo* a la liquidación del capitalismo y sólo en relación con tal estado tienen sentido. Suponen un cambio radical en la estructura no solamente material [25] sino moral y en los principios espirituales de la economía: pues el propio capitalismo no se comprende por completo sino por el espíritu que lo informa. ¿Será necesario indicar, entre otros muchos, dos de los rasgos característicos por los cuales, en nuestra opinión, ese nuevo estado de cultura se opondría al estado actual?

En la civilización actual todo se refiere a una medida que no es humana, sino exterior al hombre; ante todo, a las leyes propias de la producción material, de la dominación técnica sobre la naturaleza

[25] No supresión sino paso del capital privado al servicio del trabajo. Cf. *Religion et Culture.* Nota II.

y de la utilización de todas las fuerzas del mundo para la fecundidad de la moneda. En un estado de cultura verdaderamente humanista, las cosas del mundo se referirían al hombre y a su medida;[26] y la vocación del hombre es suficiente y sus deseos bastante susceptibles de acrecentarse para que se esté seguro de que tal medida no implicaría una renuncia a su grandeza.

La grandeza requiere a un tiempo abundancia y pobreza; nada grande se hace sin cierta abundancia, nada grande se hace sino por cierta pobreza. ¿Puédese comprender algo de la vida humana sin comenzar por comprender que siempre es la pobreza la que se muestra grande con superabundancia? Trágica ley, no de la naturaleza humana sino del pecado del hombre, la que crea, de la pobreza de unos la abundancia de los otros; pobreza de miseria y de esclavitud, abundancia de codicia y de orgullo. Ley del pecado, que no hay que aceptar sino combatir. Lo que sería conforme a la naturaleza y debemos pedirlo en el orden social a las nuevas formas de civilización, es que la pobreza de cada cual (no penuria ni miseria, sino suficiencia y libertad, renuncia al espíritu de riqueza, alegría del lirio de los campos), que una cierta pobreza privada cree la abundancia común, la superabundancia, el lujo, la gloria para todos.

Sin embargo, para la economía "burguesa" y la civilización mercantil, es un axioma (segundo rasgo que aquí indicamos) que *nada se tiene de balde;* axioma ligado a la concepción individualista de la propiedad. Creemos que en un régimen en que estuviera en vigor la concepción de la propiedad antes delineada, este axioma no podría subsistir. Por el contrario, la ley del *usus communis* llevaría a estimar que, a lo menos en lo referente a las necesidades primeras, materiales y espirituales, conviene tener de *balde el mayor número de cosas posibles;* y ello en virtud de un oficio de distribución ejercido, no por el Estado, sino por las diversas comunidades orgánicas que, a partir de la comunidad familiar, integran la estructura económica de la sociedad. Después de todo, el que la persona humana sea así *servida* en sus necesidades primordiales es la primera condición de una economía que no quiera merecer el nombre de bárbara. Los principios de tal economía conducirían a percibir el sentido profundo y las raíces esencialmente humanas de la idea de la herencia, reclamando al propio tiempo grandes transformaciones en las modalidades de la transmisión hereditaria, de suerte que, por una parte, aun asegurando a los hijos el fruto del trabajo del padre, no

[26] En función de este principio sobre el que insiste con razón, Max Hermant ha puesto en claro muy útilmente, en un informe a la *Union pour la Vérité* (22 junio, 1935) lo que llama la "ley de la grandeza óptima" y la "de la mejor velocidad". Véase también la obra de Georges Cazin, *La Sagesse du chef d'entreprise*, París, Desclée de Brouwer.

permita la constitución o reconstitución de un grupo o clase privilegiada del dinero; y, por otra, que todo hombre, al entrar en el mundo, pueda efectivamente gozar, en algún modo, de la condición de heredero de las generaciones precedentes.

Persona humana y comunidad económica

Considérase después de esto otro gran problema que las dominantes técnicas de la vida social imponen hoy a todo el mundo: el de la organización sindical, corporativa y cooperativa a la vez de la producción y del consumo. Advertiremos ante todo que la oposición entre las concepciones corporativas y sindicalistas sólo tiene un sentido agudo en el régimen del "provecho por obtener" individualista, que opone el provecho del capital y de la empresa al provecho del asalariado;[27] en segundo término, las necesidades técnicas de la vida social no determinan más que grandes líneas *genéricas,* pues la *especificidad* de una estructura social viene de las dominantes éticas según las cuales adopta su forma típica: pues bien, en las perspectivas de una filosofía cristiana, la gran tarea que en el porvenir se impondrá frente a un régimen orgánico que el proceso económico parece hacer inevitable, bajo una u otra forma, será según parece, en primer lugar, garantizar contra toda estatización el carácter de persona moral que conviene, sobre todo en una sociedad pluralista, al sindicato y a la corporación; y en segundo lugar, bien que asegurando a la comunidad las ventajas de tal régimen, defender a la persona *contra* la colectividad corporativa: es decir, por un lado, asegurar los bienes necesarios a la vida humana y, ante todo, los bienes elementales, a los individuos no incorporados o no incorporables en las formaciones sindicales y corporativas;[28] y por otro lado, garantizar en el seno mismo de estos organismos los derechos y la libertad de la persona.

Más profundamente, el problema crucial que aquí se plantea es el de saber cómo subordinar al hombre la técnica, la máquina y la industria. Descendientes de Descartes, últimos herederos del racionalismo y del humanismo antropocéntrico, los comunistas han creído fácil la respuesta. Admitiendo, por una parte, que la nueva civili-

[27] Si es verdad que el antagonismo de clases es consubstancial con tal régimen, se comprende que los elementos sindicalistas teman que en régimen capitalista la organización corporativa corra el riesgo de ser utilizada, sobre todo, de hecho para la abolición de las libertades obreras. Añadamos que, según la doctrina de la escuela social católica, como La Tour Du Pin en particular la estableció, la organización corporativa no podría fundarse más que sobre la base de la libertad sindical.

[28] Esto es lo que Henri de Man denomina un "quinto estado naciente", compuesto por "obreros que han perdido toda especialización y están crónicamente amenazados por el paro." *L'Idée Socialiste,* p. 476.

zación deba ser, como la capitalista y más si es posible, una civilización industrial; y por otra parte, que la ciencia en el sentido racionalista de la palabra, la ciencia en cuanto se contrapone a la sabiduría,[29] haya de bastar, por una planificación perfecta, para poner la industria al servicio del hombre, han llegado inevitablemente a poner, a pesar suyo, al hombre al servicio de la industria y de la técnica. Una ciencia de lo no-humano, la ciencia de la producción de las cosas, si se convierte en reguladora de la vida, sólo podrá imponerle reglas inhumanas. La obra suprema del cuerpo social, si no se ordena a los bienes superiores de la persona, requerirá por sí al hombre entero y disputará celosamente el hombre a Dios y a sí mismo: "pues Dios es precisamente el supremo interés —absolutamente *insubordinable*— de la persona".[30]

En verdad, no corresponde a la ciencia, sino a la sabiduría, el regular nuestra vida; y la obra suprema de la civilización no es del orden de la actividad transitiva, sino de la actividad inmanente; para poner realmente la máquina, la industria y la técnica al servicio del hombre, hay que ponerlas al servicio de una ética de la persona, del amor y de la libertad. Sería un grave error repudiar la máquina, la industria y la técnica, que son buenas en sí mismas y que hay que utilizar, por el contrario, para una economía de la abundancia. Pero es la ilusión misma del racionalismo no comprender que hay que escoger entre la idea de una civilización esencialmente industrial y la de una civilización esencialmente humana, para la cual no sea realmente la industria más que un instrumento: sometido, por ello, a leyes que no son las suyas.

Cambia entonces de sentido la noción de plan; subsiste desde el momento en que la economía debe ser organizada y racionalizada. Pero esa organización y esa racionalización han de ser obra de una sabiduría política y económica que no es una sedicente previsión matemática universal sino, ante todo, una ciencia de la libertad, que procede según el dinamismo de los medios a los fines, en continuidad con la naturaleza del ser humano;[31] que se aplica a regular la industria no según las leyes solas de la propia industria, sino según leyes supraordinadas; que regula siempre, en primer lugar, el movimiento de la producción por el de las necesidades reales y las capacidades reales del consumo.

No olvido que el aspecto técnico de la vida social, aun siendo el

[29] Cf. *Science et Sagesse*, cap. I.

[30] *Du Régime temporel et de la Liberté*, p. 255.

[31] En su ensayo sobre *La Sagesse du chef d'entreprise*, Georges Gazin ha mostrado que ya en los límites mismos de una empresa particular es la prudencia la que debe prevalecer sobre la técnica matemática. Cf. Lucien Lainé, *Une communauté économique*, le Tapis, 1934.

más sometido a la necesidad, es el que más rápidamente cambia; y que la estructura económica de una nueva cristiandad puede ser muy diferente del plan que las actuales dominantes técnicas nos invitan a trazar para un porvenir relativamente próximo. Pero el fin de esta digresión era tan sólo sugerir que las dominantes éticas *supraordinadas* a las dominantes técnicas son las que dan, como antes decía, su última especificación y su morfología típica a una estructura económica; y si se adopta una filosofía cristiana del hombre, del trabajo, de la propiedad de los bienes materiales, la manera de plantearse los más importantes problemas económicos cambia, por así decir, de sentido.

La condición de la mujer en el matrimonio

Nuestra segunda consideración se refiere a la condición de la mujer en el matrimonio, condición estudiada desde el punto de vista del personalismo cristiano; tercer carácter fundamental del nuevo régimen de cultura cuya imagen intentamos trazar.

Lugar común, por lo demás muy exacto, es decir que el cristianismo ha dado a la mujer (tratada, sobre todo en Oriente, como objeto de propiedad) el sentido de su dignidad y de su libertad personal.

Avance de tan inmensa importancia histórica fue, pues, conseguido en el orden espiritual; en él, en ese universo superior al mundo es donde cobra, ante todo, su valor; y de él tenía que pasar, poco a poco, al orden temporal y a las estructuras jurídicas.

Este tránsito sufrió un inevitable retraso, que la intensidad de la vida de fe hacía menos perjudicial en los siglos cristianos, pero que se hizo sentir más cruelmente a partir del Renacimiento.

Lo que aquí queríamos notar, muy brevemente, es que la familia de tipo que puede llamarse *burgués*, es decir, fundada única o principalmente en la asociación material de intereses económicos perecederos, es como la caricatura y el escarnio, hablando propiamente, el cadáver de la familia *cristiana*, esencialmente fundada en la unión primeramente espiritual y sacramental de dos personas que engendran para un destino eterno otros seres vivos, dotados de un alma imperecedera.

En la crisis actual del matrimonio y de la familia, crisis debida principalmente a causas económicas, mas también a cierta ideología moral, puede decirse que es como caricatura y burla del personalismo cristiano aquel seudo-individualismo destructor de la sociedad doméstica, por el cual la mujer reivindica una igualdad con el hombre, en cierto modo cuantitativa y material, comprensible como reacción contra la concepción no cristiana sino burguesa de la familia.

Hay que notar que los teóricos socialistas aceptan en general

estos resultados disolventes e inhumanos del régimen capitalista (por ejemplo, los que origina el trabajo de mujeres en la fábrica), como aceptan en general la herencia de la economía burguesa para sobrepasarla. Los teóricos marxistas anuncian así para la sociedad futura una transformación radical de la familia y del matrimonio, en la que la igualdad de condiciones económicas entre el hombre y la mujer dará a sus relaciones afectivas una dignidad y una libertad propiamente paradisiacas.

Pues bien, la nueva cristiandad de que hablamos podría aprovechar, a su vez, las experiencias de nuestro tiempo, aunque rectificándolas en sentido totalmente diverso. Pues el proceso sobre el cual insisten ciertos pensadores de la línea de Proudhon y de Sorel,[32] por el que la mujer —después de haber pasado de la condición jurídica de *cosa* (condición imputada al Antiguo Régimen) a la condición de *individuo*, debida a sus desgraciadas reivindicaciones y a sus rebeldías de la época burguesa —debe pasar por fin a la plena condición jurídica de *persona:* este proceso únicamente puede realizarse en una civilización de estilo cristiano, por responder en el orden social-temporal esta plena condición *jurídica* de persona a la condición *espiritual* de persona instaurada desde el principio por el Evangelio en el orden moral y religioso.

En esta concepción, que es la de una igualdad cualitativa y de *proporción*, la mujer casada no tiene, salvo en casos excepcionales, las mismas funciones económicas que el hombre: tiene el cuidado del "humilde reino de su casa" [33] y ejerce su primacía en el orden de la vida privada, en todo lo que el dominio de las relaciones entre personas privadas implica de humanidad, de vigilancia y de firmeza y de tonalidad afectiva. Por desastrosa que haya sido la experiencia individualista, habrá obtenido, sin duda alguna, un resultado benéfico: la mujer ha adquirido conciencia, en su propia actividad temporal, de esa personalidad que las concepciones paganas del matrimonio y en particular la concepción burguesa le discutían tan ásperamente. Y tal adquisición de conciencia es algo que ya no puede perderse. Si en el orden de las relaciones económicas referente a los bienes materiales es normal que la mujer casada sea *alimentada* por su marido,[34] no perderá por ello el sentido de su libertad de persona, que deberá dar lugar, además, a un completo reconocimiento

[32] Cf. Edouard Berth, obra antes citada.

[33] "Sobre el humilde reino de tu casa has reinado con discreción..." Raissa Maritain, *La Vie donnée.*

[34] Ocurre también que el trabajo realizado por la mujer *en su casa*, particularmente en su función de educación maternal, tiene un valor económico indiscutible, que le da, aún a título de tal, un derecho sobre las ganancias del marido, ganancias ordenadas por sí a la comunidad familiar.

jurídico que lleva consigo la igualdad de derechos en todo cuanto afecta a la institución matrimonial. Para realizar, al mismo tiempo que su función maternal, aquella otra sobre la cual insiste la Biblia, de ayudar al hombre a vivir, a título de persona semejante a él, y para nutrirle a su vez en el orden de una economía más secreta y más profundamente humana, la mujer le estará unida.[35]

Así en una cristiandad nueva y gracias a condiciones de civilización nuevas, las riquezas de espiritualidad encerradas en el estado de matrimonio cristiano, tan regularmente desconocidas en nuestros días, alcanzarán por fin su pleno florecimiento.

4. La unidad de "raza social"

Pasado este paréntesis, entremos en la cuarta nota característica de nuestra nueva cristiandad. Es el hecho de hallar, en la base de las relaciones de autoridad y de la jerarquía de las funciones temporales (trátese de la autoridad política o de otras especies de autoridad social), una cierta paridad de esencia entre el dirigente y el dirigido, es decir, una paridad esencial en la común condición de hombres consagrados al trabajo.

Autoridad e igualdad fundamental

Podría decirse que esta concepción de la autoridad tiene su tipo, no ya en el régimen benedictino, sino en el dominicano; la Orden de Predicadores se halla en el umbral de los tiempos modernos, como

[35] Cf. Raissa Maritain, "Histoire d'Abraham", *Nova et Vetera*, nº 3, 1935, Friburgo, Suiza: "En ese progreso de lo humano que tratamos de leer, palabra por palabra, en el Génesis, advertimos, cualesquiera que fueren otras interpretaciones, que la mujer ha subido un peldaño. No fue tomada de la tierra, no fue 'formada del suelo' como el hombre. Polvo, por medio de la carne del hombre, como el hombre es polvo a través de la carne animal, fue hecha de una carne humana, fue creada en el interior del paraíso, mientras que el hombre sólo entró en él después de su creación. Así, según la Biblia, el origen físico de la mujer es más noble que el del hombre. El precio de este privilegio es que las exigencias de Dios y de los hombres sean más grandes respecto a ella; y aún podría decirse lo mismo de las atenciones divinas. Eva es quien, por su falta, ciertamente, pero también por el atrevimiento de su decisión, propio del adulto, tomó la iniciativa que, aceptada por Adán, decidió de la suerte de la humanidad. Y es una mujer aún, la que, sin consejo humano alguno, por la plenitud de su fe, ha compensado en algún modo la falta de Eva y hace elevarse hacia el Salvador y hacia Dios a la humanidad que se perdía. Por la misma razón Dios permitirá que todas las leyes que hagan los hombres, por sí solos o bajo su inspiración, exijan siempre de la mujer más abengación y pureza, más humanidad. Las huellas, el recuerdo del estadio terrestre y animal pesan más gravemente sobre el hombre. Pero Eva es muy semejante al mejor Adán."

la benedictina en el umbral de la Edad Media; y es una sociedad de hermanos, en la que uno de ellos es elegido como jefe por los otros.

En el orden político (cualquiera que sea la forma de régimen, esta es otra cuestión), los órganos gubernativos son mirados por el cristiano como teniendo en Dios (esto vale para todo poder legítimo) la fuente de su autoridad, sin revestirse, no obstante, ni aun participativamente de carácter sagrado; una vez designados, reside en ellos la autoridad, pero en virtud de un cierto *consensus*, de una libre determinación vital de la multitud de la que son personificación y vicario: *vices gerens multitudinis*, según la frase de santo Tomás. Este mismo consentimiento debe entenderse, por lo demás, en varios sentidos; puede ser formulado o no; en el sistema de la monarquía hereditaria se da una vez para todo un porvenir indeterminado en cuanto a la forma del régimen y en cuanto a los detentadores eventuales del poder; en el sistema democrático se da una vez para un porvenir indeterminado en cuanto a la forma del régimen, pero es renovable periódicamente en cuanto a los detentadores del poder; en todo caso, sin embargo, cuando prevalece una concepción puramente profana y "homogénea" de la autoridad temporal, el jefe es tan sólo un compañero que tiene el derecho de mandar a los demás.

En el orden económico, la sociedad de trabajo, para la nueva cristiandad de que hablamos, no se resolvería en la sociedad doméstica como en la Edad Media, ni en el afrontarse de dos clases recíprocamente extrañas, como en la edad del liberalismo burgués; sino que constituiría —supuesta la previa liquidación del régimen capitalista— una específica forma institucional, correspondiente a la asociación natural entre *colaboradores* de una misma obra.

Toda medalla tiene su reverso. Puesto que el orden necesario a la vida política es más difícil de obtener en una ciudad donde la autoridad resida en el seno de una sola y misma "raza social" que en una ciudad en la que descienda de una "raza social" superior, será, en aquélla, más fuerte el peso de la vida social y más dura la disciplina.

Una democracia personalista

Henos aquí una vez más en presencia de una oposición simultánea a la falsa concepción liberal de los tiempos modernos y al ideal sacro de la Edad Media. Si se entiende la palabra democracia en el sentido de Juan Jacobo Rousseau, tal régimen de civilización sería netamente antidemocrático, pues la libertad interior de la persona requiere su traducción en el plano externo y social, no por una libertad abstracta, por la libertad impersonal, sino por libertades concretas y positivas, encarnadas en instituciones y en cuerpos sociales. Por otra parte, sin embargo, se encontraría a salvo aquí uno de los valores incluidos en la palabra tan equívoca de democracia; me refiero a un

sentido más bien afectivo y moral de la palabra, por el que se designa la dignidad de persona que la multitud siente en sí misma, no ciertamente como poseída o merecida en efecto, sino como vocación; esa conciencia cívica popular excluye por ello la denominación heterogénea (aunque fuera buena) de una categoría social sobre la masa del pueblo considerada como menor; implica en el propio plan de la vida social el respeto a la persona humana en los individuos componentes de esa masa.

Acabo de decir que esta dignidad de persona no se tiene como verdadera posesión merecida, sino como pretensión; y así ha adquirido conciencia de ella la multitud en los siglos modernos. Asimismo, el respeto a la persona en cada individuo de la masa lo han profesado de hecho las democracias modernas casi siempre bajo formas simbólicas y figurativas, a veces engañosas. En ello estriba precisamente el drama cuyo desenlace intenta lograr la revolución comunista, cuando sólo el cristianismo —socialmente vivido— podría verdaderamente obtenerlo, haciendo que se convierta en realidad lo que es por ahora mero símbolo y figura. Por ello únicamente en una nueva cristiandad por venir podría *realmente* salvarse el valor ético y afectivo de la palabra democracia, que responde a lo que podría llamarse sentimiento cívico popular. Si la actual división en *clases* [36] debe entonces quedar superada, la sociedad sin burguesía ni proletariado no sería, por lo demás, una sociedad sin estructura interna y sin diferenciaciones o desigualdades orgánicas. Pero la jerarquía de las funciones y de las situaciones ya no estaría ligada a categorías hereditarias, fijadas como antaño por la sangre (lo que, por otra parte, en el principio constituía una solución sana), ni como hoy, por el dinero (lo que constituye una solución malsana). Un régimen temporal vitalmente cristiano habría de enseñar el respeto de la persona humana en el individuo y en la multitud (lo que aún no sería ciertamente fácil) a una verdadera aristocracia del trabajo, en toda la amplitud y la variedad calificativa del término.[37]

[36] Entiendo esta palabra en su sentido estricto y más exacto, como Briefs, por ejemplo, lo determina en sus estudios sobre el proletariado industrial: la *clase* implica una condición permanente y hereditaria; no poseyendo nada el proletariado y viéndose forzado a enajenar su fuerza-trabajo por un salario no bastante elevado para ser susceptible de acumulación, es inevitable que, salvo en casos excepcionales, su condición se transmita a su descendencia, de generación en generación. Cf. Goetz Briefs. *Le Prolétariat industriel*, París, Desclée de Brouwer, 1936.

[37] Cf. *Du Régime temporel et de la Liberté*, pp. 68-70.

5. La obra común: una comunidad fraterna por realizar

Finalmente, quinta y última característica; respecto a la obra común que ha de realizarse por la ciudad, digamos, según indicábamos en un precedente capítulo,[38] que para una civilización cristiana, que ya no puede ser ingenua, la obra común no aparecerá como una obra divina realizable por el hombre de la tierra, sino como una obra humana por realizar en la tierra merced a la penetración de una cosa divina, el amor, en los medios humanos y en el trabajo humano.

La ciudad temporal y la amistad fraterna

Para tal civilización el principio dinámico de la vida común y de la obra común no sería el ideal medieval de un imperio de Dios, edificable aquí abajo; y aún menos lo sería el mito de la clase, de la raza, de la nación o del Estado.

Sería la idea —no estoica ni kantiana, sino evangélica— de la dignidad de la persona humana y de su vocación espiritual y del amor fraternal que se le debe. La obra de la ciudad sería realizar una vida común aquí abajo, un régimen temporal verdaderamente conforme con esa dignidad, esa vocación y ese amor. Estamos de ello bastante lejos para saber de cierto que no costará poco trabajo. Es obra ardua, paradójica y heroica; no hay humanismo de la tibieza.

Tal concepción sería utópica si la amistad fraterna a que nos referimos se tuviera por único lazo de la comunidad temporal y por única base de ésta. No. Sabemos que un cierto peso material y en algún modo biológico de comunidad de intereses y de pasiones y, por decirlo así, de animalidad social, es indispensable a la vida común. Y hemos señalado ya bastante el carácter orgánico que, desde este punto de vista, habría de tener una cristiandad nueva. Sabemos también que si no se establece sobre una concepción a la vez pesimista y exigente de la naturaleza humana, que haga parecer como más difícil lo que más importa y lo que hay de mejor en la obra política como lo que requiere mayor cuidado, un ideal de amistad fraterna sería la peor de las ilusiones. No es fácil de realizar en las comunidades religiosas, donde el hombre se obliga a tender a la perfección; lo es menos, indudablemente, en el orden (más humilde, cierto, y más próximo a las realidades elementales de la vida, pero mucho menos solícito de virtud) de la vida profana y temporal. Mas, si es absurdo esperar de la ciudad que haga a todos los hombres, tomados individualmente, buenos y fraternales unos para otros, se le

[38] Véase cap. II, párrafo 5.

puede y se le debe pedir, y esto es otra cosa,[39] que tenga ella misma estructuras sociales, instituciones y leyes buenas e inspiradas en el espíritu de amistad fraternal, y que oriente las energías de la vida social hacia tal amistad, tanto más poderosamente cuando ésta es más difícil a los hijos de Adán. Así aparecería ante todo, a título de "mito" primordial director de la vida común (si se quiere recurrir a ese término), a título de idea heroica por realizar, de fin típico que perseguir, de tema animador de un común entusiasmo que pusiera en acción las profundas energías de la masa, la amistad fraterna, como un principio dinámico esencial en nuestra nueva cristiandad, que se aplicaría propiamente a una obra común profano-cristiana, por estar en verdad orientada enteramente hacia una realización social-temporal de las verdades evangélicas.

Solución de una antinomia

Al principio del capítulo precedente hemos subrayado una paradoja característica de la vida política del ser humano: por una parte las personas, en cuanto partes de la comunidad política, se subordinan a ella y a la obra común por realizar: por otra, la persona humana, en el foco mismo de su vida de persona, está supraordinada a esa obra común y determina su finalidad.

Ahora percibimos la solución de esta antinomia.

No basta decir que la justicia exige cierta redistribución a cada persona del bien común (común al todo y a las partes); es preciso decir que siendo el bien común temporal un bien común de *personas humanas*, por ello mismo, cada una, subordinándose a la obra común, se subordina a la realización de la vida personal *de las otras*, de las otras *personas*. Pero esta solución no puede adquirir un valor práctico y existencial más que en una ciudad donde la verdadera naturaleza de la obra común sea reconocida, reconociendo al mismo tiempo, como Aristóteles lo había previsto, el valor y la importancia *política* de la amistad fraterna. Sería una gran desgracia que la quiebra de la vana "fraternidad" optimista inscrita en el frontispicio de la Revolución burguesa nos hiciera olvidar tal verdad. No hay disposición de espíritu más fundamentalmente antipolítica que la desconfianza mantenida, respecto a la idea de amistad fraterna, por los enemigos del Evangelio, sean grandes almas indignadas como un Proudhon o un Nietzsche, o cínicos como tantos adoradores de lo que ellos mismos denominan el orden.

39 Véase cap. III, nota 10.

Creyentes y descreídos

Un problema surge aquí y hemos de examinarlo rápidamente: el de la colaboración y participación de los no cristianos en la vida de una ciudad temporal cristianamente constituida, de un Estado laico vitalmente cristiano, que puede comprender, como hemos señalado, a infieles y fieles.

Hemos advertido ya también que sería pura ficción tratar de establecer un *mínimum doctrinal común* entre unos y otros, que sirviera de base a una acción común. Pero a lo que unos y otros están llamados no es a la busca de un *mínimum teórico común,* sino a la realización de una *obra práctica común;* obra, como acabamos de decir, no sacra cristiana, sino profana cristiana. Entendida en la plenitud y la perfección de las verdades que supone, implica ciertamente todo el cristianismo, toda la dogmática y toda la ética cristiana: pues sólo en el misterio de la Encarnación redentora percibe el cristiano lo que es la dignidad de la persona humana y lo que cuesta. La idea que de ella tiene se prolonga hacia el infinito y alcanza su significación absolutamente plena en Cristo.

Por lo mismo que es profana y no sagrada, esta obra común no exige de cada uno para entrar en ella la profesión de todo el cristianismo. Por el contrario, entre sus rasgos característicos hay un pluralismo que hace posible el *convivium* de cristianos y no cristianos en la ciudad temporal.

Y si por el hecho de ser obra cristiana supone por hipótesis que sus iniciadores sean cristianos, teniendo la concepción total y plena del fin por alcanzar, llama sin embargo a la obra a todos los obreros de buena voluntad, a todos aquellos a quienes una percepción más o menos parcial y deficiente —quizás extremadamente deficiente— de las verdades que el Evangelio conoce en su plenitud, permita entregarse prácticamente, y sin ser quizá los menos generosos y abnegados, a la obra común en cuestión.

En este caso se aplica con toda su fuerza la frase evangélica: *quien no está contra vosotros, con vosotros está.*[40]

6. La actitud espiritual de Tomás de Aquino y la filosofía de la cultura

Tal es, en nuestra opinión, el ideal histórico concreto que conviene hacerse de una nueva cristiandad; tal es la manera que el cristianismo puede tener, según creemos, de salvar, para transmitirlas al porvenir, purificándolas de los errores mortales en que se compro-

[40] Marcos, IX, 39.

metían, las verdades hacia las cuales ha tenido la Edad Moderna en el orden cultural. Claro es que a nuestros ojos esta purificación es todo lo contrario de un mero acomodamiento empírico o de una aparente componenda. La civilización moderna es un vestido muy usado, al que no pueden coserse piezas nuevas; se trata de rehacerlo de manera total y como substancial, de substituir los principios de la cultura, puesto que se trata de llegar a una primacía vital de la calidad sobre la cantidad, del trabajo sobre el dinero, de lo humano sobre lo técnico, de la sabiduría sobre la ciencia, del servicio común de las personas humanas sobre la codicia individual de enriquecimiento indefinido o la ambición estatal de poderío ilimitado.

Hemos tratado de inspirarnos, en esta investigación, tanto en los principios generales de santo Tomás de Aquino como, si así puede decirse, en su reacción personal ante los conflictos de la historia. ¿Acaso no luchó constantemente contra dos opuestos instintos de error? Por una parte, contra el instinto de *inercia acumulativa* de una escolástica retrasada, vinculada en la tradición cristiana a elementos accidentales y perecederos; por otra parte, contra un instinto de *disociación desgastadora* representada en su época por el movimiento averroísta, que dio más tarde sus frutos en el humanismo antropocéntrico de los tiempos modernos. Siempre supo discernir santo Tomás —y es su genio propio— en el seno mismo del orden más firme y de la tradición más ecuménica, más católica, las más potentes energías de vida, de renovación, de revolución. A esto se refiere su intuición central de la analogía como instrumento ciertamente vital y universal de investigación y de verdad. Por ello pudo salvar en la catolicidad de una doctrina perfectamente libre y pura, todas las verdades, sin despreciar ninguna, hacia las que tendía el pensamiento pagano en medio de sus tinieblas y los sistemas de los filósofos en sus clamores discordantes.

Hoy día, en el orden de la filosofía de la cultura y de la civilización, nos hallamos, por un lado, ante concepciones de inercia univocista que se ligan precisamente a lo que hay de muerto en el ideal temporal de la cristiandad medieval; por otro, ante una ideología de descomposición revolucionaria que se levanta contra la idea misma de cristiandad. Pensamos que aquí también debe buscarse la verdad como una cima entre ambos errores opuestos, orientándonos hacia la instauración de una verdadera y auténtica cristiandad, fiel a los principios inmutables de todo orden temporal y vitalmente cristiano y pura de todo error procedente de la ideología anticristiana y de lo que hemos llamado instinto de disociación desgastadora; hacia una cristiandad nueva que realice, según un modelo específicamente diferente del de la Edad Media, las exigencias inmutables de una vida temporal cristiana, que son exigencias analógicas y no unívocas. Con-

siderado en su esencia, el ideal medieval de una sociedad sacra cristiana no es ciertamente malo, puesto que *ha sido* bueno. Pero existencialmente corresponde a cosa que ha acabado. Si se nos permite emplear de modo paradójico el lenguaje de la metafísica en el registro de la filosofía de la historia, diremos que ese ideal o imagen prospectiva ha sido verdaderamente una *esencia,* es decir, un complejo inteligible capaz de existencia y que llama a la existencia, pero que hoy, respecto a la existencia concreta y *fechada* de la edad histórica en que entramos, no es ya más que un *ente de razón,* concebido *ad instar entis* e incapaz de existir.

Si santo Tomás hubiera vivido en tiempos de Galileo y de Descartes, habría enseñado a la filosofía especulativa cristiana a liberarse, para ser más fiel al pensamiento metafísico de Aristóteles, de las imágenes y de los fantasmas caducados de la mecánica y de la astronomía aristotélicas. Ojalá pudiera enseñar en nuestros días a la filosofía cristiana, en el orden social y cultural —para salvar a través de las mudanzas de la historia la substancia imperecedera del pasado y, ante todo, el mundo de la Europa cristiana, elaborando un ideal histórico capaz de existir y requiriendo existir bajo un cielo histórico nuevo—, a liberarse de las imágenes y de los fantasmas del *sacrum imperium,* en otros tiempos momento eficaz y necesario del desarrollo de la historia, convertido ya hoy en *ens rationis* e incapaz en adelante de otra cosa que hacer pasar por verdad la mentira, recubrir y disfrazar de apariencia cristiana las formas de un régimen temporal ya desde mucho tiempo extraño al espíritu cristiano. La fecundidad de la analogía en este terreno no se agota, evidentemente, en el ideal histórico cuyas características hemos tratado de esbozar a grandes rasgos. Otros podrían surgir aún, bajo climas históricos de los que no tenemos idea. Ni siquiera hay nada que impida a los espíritus partidarios de una concepción sacra cristiana admitir la hipótesis de un eventual ciclo de cultura en que de nuevo tal concepción pudiera prevalecer, en condiciones y con características imprevisibles.

VI

DE LAS PROBABILIDADES HISTÓRICAS DE UNA NUEVA CRISTIANDAD

El ideal de que hemos tratado en el capítulo precedente corresponde a lo que hemos llamado las "constelaciones inteligibles que dominan la historia humana". Si hemos logrado precisarlo suficientemente, debe aparecer como perteneciente al orden de las esencias o de las estructuras inteligibles *posibles* en sí mismas, es decir, en las que no concurre ninguna circunstancia que las haga incompatibles con la existencia —con la existencia, concretamente— en la edad en que entramos. Y basta que tal ideal sea *posible* para que la energía humana encuentre en él una orientación eficaz para un trabajo histórico útil. Pero no quedaría completo nuestro estudio si no considerásemos también, aunque sea brevemente, las condiciones de realización de este ideal; porque en buena doctrina la esencia misma se define, precisamente, en relación con la existencia: *potentia dicitur ad actum.*

Ya hemos hecho notar que dicho ideal, por lo mismo que se refiere a horizontes muy amplios de la filosofía de la cultura, afecta a un porvenir en cierto modo indeterminado. Pero tiene sus raíces en el presente; y por ello debe desde ahora actuar con su fuerza dinámica y orientar la acción, aunque no haya de realizarse sino en un futuro remoto y de una manera más o menos deficiente o tenga un día que ceder su puesto, bajo un nuevo cielo histórico, hoy imprevisible, a otro ideal concreto.

1. Las dimensiones internas: la espiritualización de lo social

Pasemos, pues, al examen de las condiciones de realización del ideal histórico concreto cuyos caracteres típicos hemos indicado a grandes rasgos.

Una refracción de las verdades evangélicas en lo temporal

Esta cuestión tiene una gran importancia práctica en cuanto a la prudente disposición de la acción y a la medida del impulso con que se inicia. Especulativamente, podría parecer vana, en cuanto el resultado de aquélla depende no sólo de las condiciones y determinaciones materiales de la historia, sino también de la libertad humana, que puede aprovecharlas en sentidos diversos. Mas en este punto podríamos hacer nuestra la célebre fórmula de Karl Marx: "El hombre hace su propia historia, pero en condiciones determinadas." [1] El marxismo científico alemán olvidaba la primera parte de esta fórmula. Pero el hecho es que las "condiciones determinadas" a que su segunda parte alude hacen posibles ciertas previsiones de probabilidad, por lo menos con un gran margen de indeterminación. Lo que en todo caso es cierto es que el tránsito a una nueva cristiandad supone cambios mucho más profundos que los que de ordinario sugiere la palabra revolución. Y aquí surge una cuestión muy importante: la de las *dimensiones internas* de estos cambios. Consisten, en una palabra, en producir una *refracción efectiva* del Evangelio en el orden cultural y temporal.

Son cambios en el régimen de la vida humana a la vez interiores y exteriores, que han de realizarse tanto en el corazón como en la ciudad y en sus instituciones, y que interesan al mismo tiempo, aunque por diferentes motivos, el dominio de lo social y visible y el dominio de lo espiritual, moral e invisible, pero sobre todo el dominio de lo espiritual. En el curso de los capítulos anteriores nos hemos referido ya muchas veces a estos cambios, así como a la renovación en la escala de los valores que implican, al término de las disociaciones que imperaban en la época moderna y a la necesidad histórica en que nos hallamos de un nuevo impulso del espíritu y de la fe que eleve lo social-temporal. Ahora quisiéramos destacar un aspecto particular de la cuestión señalando la necesidad de superar no sólo el *economismo* sino también el *politicismo*.

[1] "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen libremente, en condiciones escogidas por ellos, sino en condiciones directamente establecidas, legadas por la tradición. La tradición de las generaciones muertas es sentida como una pesadilla en el cerebro de los vivos..." *Le 18 Brumaire; Trozos escogidos*, p. 81.

El economismo superado

La idea de esta renovación cristiana de lo temporal se opone a la concepción *economista* del devenir social y de la propia economía, concepción según la cual las grandes transformaciones históricas no consisten esencialmente sino en la transformación de la técnica económica.

Esta concepción es falsa, incluso frente a una economía materialista como la economía capitalista. Como recientemente hacía observar Amintore Fanfani:[2] el propio capitalismo es, ante todo, espíritu.

El politicismo superado

La idea de una renovación cristiana del orden temporal se opone también a la concepción *politicista* que es, propiamente, la corrupción de la política. Con la palabra "politicista" quiero expresar una concepción que consiste, no sólo en considerar la conquista de los poderes públicos por un partido o la conquista del poder político por una clase como lo esencial de una "transformación substancial" del régimen de civilización, sino, penetrando más, en considerar lo político como puramente técnico; se estima, pues, la actividad política y social como una actividad amoral en sí misma; y los hechos sociales, como simples hechos físicos particulares a los que basta aplicar leyes puramente técnicas, puesto que nuestra conducta privada queda sometida a las reglas de la moral personal. En esta concepción el saber político viene a ser, en definitiva, pura y simplemente, un *arte,* una técnica; un arte subordinado quizás externamente, en algunos, a la moral, pero cuyos fines propios y cuya contextura propia son extraños a la moral: siendo estos fines, por ejemplo, no más que la existencia material, el poderío y la prosperidad material del Estado.

Para dar un nombre a esta concepción se podría, si se quisiera, enlazarla con la de un gran escritor político que es a la vez el gran heresiarca político de los tiempos modernos: Maquiavelo. Todo error encierra una verdad; la verdad del maquiavelismo es la reacción contra una falsa concepción de la ética contra lo que se podría llamar el supermoralismo (entendiendo por tal las reivindicaciones quejumbrosas de una moral farisaica, puramente formal y geométrica, que negara la naturaleza y la vida). Es también, sobre todo, cierta actitud del alma, cierta fuerza y libertad metafísica en el juicio concreto de los acontecimientos y de los hombres; actitud de la que, a decir verdad, el estilo del Antiguo Testamento nos ofrece un ejemplo

[2] Amintore Fanfani, *Cattolicesimo e Protestantesimo nella formazione storica del capitalismo,* Milán, Vita e Pensiero, 1934.

divino. Quien la hace suya comprende que Dios saca del mal el bien y da lo suyo a las debilidades y a las violencias de los hombres del mismo modo que a los dictados metafísicos de la naturaleza y de la historia en la serie de los acontecimientos y de los designios providenciales.

Pero este carácter, esta actitud del alma es cosa completamente diferente de una doctrina o de una filosofía inmoralista, como una actitud de alma purista y sentimentalista es cosa completamente diferente de una doctrina o de una filosofía que reconoce los derechos propios de la ética en todo el dominio de lo humano. Y es una desgracia que la primera actitud, que es buena, se traduzca a menudo en una filosofía amoralista, que es mala; se adorna a menudo con las verdades de la ética, que son buenas. En todo caso, se puede a la vez reconocer que los conquistadores de América sirvieron en cierto modo al progreso de la historia y condenar sus faltas, como lo hizo Las Casas. Se pueden comprender los deslices padecidos por un genio político fascinado por la grandeza de la obra que aspira a realizar y no aprobar ni excusar de igual modo esos deslices. Se puede comprender que la política absorbe y se asimila una parte enorme de arte y de técnica sin confundirla con una simple técnica y de este modo desnaturalizarla.

Resulta, pues, que el dominio de lo político y social es por sí mismo un dominio, no tan sólo técnico, sino ante todo y esencialmente humano, es decir, ético o moral. Las obras de arte que el hombre en él realiza son en sí, intrínsecamente, humanas y morales. "Las virtudes políticas y sociales tienen un carácter esencialmente moral... La vida social, por su propia naturaleza, requiere ser urdida con arreglo a las mismas leyes de integridad, de justicia y de amor al prójimo que rigen la construcción moral de nuestra personalidad. Según se apliquen a la persona o a la sociedad, estas leyes revisten ciertamente modalidades diversas: su sustancia permanece la misma; y su rigor también." [3]

El bien político es un bien digno por sí mismo de servir de fin a la acción humana (bonum honestum)

Algunos espíritus se engañan en cuanto a esto, porque se engañan en cuanto al sentido mismo de la palabra *moral*, tal como se emplea al decir que el dominio de lo político es por sí un dominio moral.

Lo que ellos llaman *moral* es única, exclusivamente la moral *individual*, la que regula las relaciones privadas de persona a persona. Y se imaginan que pretendemos reducir la política a la moral *así entendida*, lo que evidentemente sería vaciar a la política de su

[3] Manifiesto *Pour le Bien commun*, París, Desclée de Brouwer, 1934.

contenido propio. No; no decimos, y no creo que nadie haya tenido nunca la candidez de decir, que la política se reduzca a la *moral individual* o no sea más que una aplicación de ésta; lo que decimos, y esto era ya lo que enseñaba Aristóteles, es que el saber político constituye una rama especial del saber moral, no la que se refiere al individuo, ni la que se refiere a la sociedad doméstica, sino precisamente la que se refiere de un modo específico al bien de los hombres reunidos en ciudad, al bien del todo social: este bien es un bien esencialmente humano y por lo tanto se mide, ante todo, en relación con los fines del ser humano e interesa a las costumbres del hombre en cuanto ser libre que ha de usar de su libertad para sus verdaderos fines. Los antiguos la definían como la recta vida de la multitud reunida. No es un simple haz de *utilidades,* ventajas y prosperidades. Como en todo lo que es verdaderamente humano, lo útil se toma allí en relación con ciertos fines buenos en sí y por sí, que son: la vida en común, buena y digna, del hombre, de que acabo de hablar, una obra común, buena y digna, que el hombre tiene que realizar. Por eso una perfidia, el asesinato de un inocente, cualquier iniquidad que pueda parecer favorable a la *utilidad* del Estado va en realidad contra el *bien común* y tiende en sí misma a destruirlo, porque el bien común no es sólo la utilidad del Estado, sino la rectitud *supraútil* y buena en sí y por sí, de la vida de la multitud humana.

Para ser un buen político no *basta,* pues, con ser piadoso, justo, santo. Hace falta además el conocimiento de las técnicas útiles para el servicio del bien común; y hace falta sobre todo el conocimiento de los valores humanos y morales implícitos en ese bien común, el conocimiento del campo de realización social y política y, si así puede decirse, de la *faz política* de la justicia, de la amistad fraternal, del respeto de la persona humana y de las demás exigencias de la vida moral.

No basta con ser justo para ser buen político, pero la justicia es condición *necesaria* de toda buena política como tal: hasta el punto de que, según santo Tomás de Aquino,[4] para que gobierne bien, es necesario que el príncipe sea pura y simplemente *bonus vir,* un hombre virtuoso en toda la línea.

Especificidad de la ética política

Existe todavía en este orden de ideas otro equívoco, u otra maniobra sofística, que debe señalarse.

Algunos se imaginan que la moral aprecia nuestros actos no según los fines humanos a que deben acomodarse en unas circunstancias determinadas, sino con arreglo a un bosque de fórmulas abstractas

[4] *Sum. theol.,* I-II, 92, 2.

que la vida debería copiar como un libro. Es el supermoralismo o fariseísmo moral a que aludimos hace un momento. Y los partidarios del maquiavelismo son los primeros en atribuir a la moral este purismo impracticable, es hacer de ella algo así como el ceremonial de los sacrificios humanos exigidos por la fidelidad a unos principios tanto más puros cuanto más aislados de todo contacto con la vida y la acción y erigidos como ídolos o como teoremas. Buen motivo, en verdad, para que esta clase de espíritus declaren que la primera condición de existencia para la política es la de rechazar la moral.

En realidad los principios de la moral no son ni teoremas ni ídolos, sino reglas supremas de una actividad concreta dirigida a una obra que ha de realizarse en circunstancias determinadas mediante reglas más inmediatas y, en definitiva, mediante las reglas de la virtud de la prudencia *nunca trazadas de antemano,* que aplican los preceptos éticos a los casos particulares en el medio ambiente de una voluntad concretamente recta. No pretenden devorar la vida humana; existen para construirla.

La política, en particular, tiende al bien común del cuerpo social: ésta es su medida. Ese bien común es, como indicábamos hace un instante, un bien principalmente moral; y por ello es incompatible con todo medio intrínsecamente malo. Mas, por lo mismo que representa la recta vida común de una multitud de seres débiles y pecadores, exige también que para procurar lograrlo se sepa aplicar el principio del mal menor y tolerar ciertos males cuya prohibición acarrearía males mayores. En una palabra, la política no se ocupa de entes abstractos; el bien y el mal de que se ocupa se hallan encarnados en energías históricas de una intensidad, una duración y una amplitud concreta determinadas. Frente a las fuerzas que actúan en la escena de la historia, no tiene que apreciar tan sólo la verdad o la falsedad de los valores que representan *consideradas en sí mismas y en estado abstracto, en su significación intemporal.* Tiene que apreciar además la energía de *realización histórica* y el coeficiente de *porvenir* que aportan. Y esta apreciación puede conducir a conclusiones prácticas muy diferentes de aquellas a que hubiera conducido, por sí sola, una consideración puramente abstracta. La tendencia lógica o logicista del temperamento francés hace que sea necesario recordarle estas características propias de la política, quiero decir de la sabiduría política y de la ética política más auténticamente puras, tal como un san Luis podría entenderlas.

Ello muestra además que la subordinación de la política a la moral, a la verdadera moral —precisamente porque ella misma es moral—, es una subordinación humana, práctica y practicable y no inhumana o antihumana, impracticable y geométrica.

Esencia y existencia en la política

A decir verdad, y para avanzar un poco más, las reflexiones que anteceden se reducen al viejo debate de la esencia y la existencia. Significan que la vida política y social se desenvuelve en el mundo de la existencia y de la contingencia, no en el de las esencias puras; y bien sabe Dios a qué aventuras están expuestas en él las esencias, esas esencias que el filósofo considera aparte. Si la historia no fuera más que un encadenamiento de necesidades lógicas, bastaría, en definitiva, el automatismo de las esencias; y el gobierno de Dios, jefe libre de todos los agentes libres, resultaría superfluo. Nadie sabe esto mejor que la gran política eclesiástica. Una política ideológica, sea jacobina o clerical, no conoce más que las puras esencias (debidamente simplificadas), y se puede estar seguro de que su platonismo la llevará siempre, con precisión infalible, a la inexistencia. En la historia —lo recordábamos hace un instante— no se trata de tesis que se contraponen como en un libro o en una discusión académica en que todo termina en la última y merecida satisfacción del que tiene razón y lo demuestra; se trata de fuerzas concretas, cargadas de humanidad, preñadas de fatalidades y de contingencias que nacen de un hecho y van a un hecho y cuya significación existencial tiene que medir el político.

Pero si es un error el olvidar que las esencias no actúan sino en la existencia, es decir, al dejar de ser puras esencias, si es un error el conducirse políticamente con la Gran Bretaña como se conduciría uno teológicamente con el Puritanismo, con Alemania como si fuera el Racismo, con la Rusia Soviética como si fuera el Marxismo, es un error no menos grave el olvidar que la existencia es el lugar en que se realizan las esencias, y que en la medida en que allí se realizan desarrollan sus energías internas y su lógica, combinándose a la vez con otras formas y con todo el pasado histórico de la materia que las recibe.

Del empleo de la moral

Estas observaciones aún podrían ser profundizadas y desarrolladas. Las cosas buenas son de difícil manejo; nada hay más difícil de manejar que la moral, sobre todo desde que se ha vuelto kantiana en muchos espíritus que ni siquiera se dan cuenta de ello y se ha separado de la naturaleza (que se tiene que regir por la razón y que, sin embargo, en cuanto deriva de la ley eterna, rige ella misma a la razón). Puede causar grandes males si en vez de obrar como consubstancial al movimiento vital de realización de los fines de la vida humana trata de obrar sobre este movimiento desde fuera, es decir, imponiendo, en definitiva, a un movimiento de vida *amoral*

reglas que están *fuera de la vida*. Puede causar grandes males en la vida de los pueblos, si en vez de obrar como consubstancial a la política trata de obrar sobre ella desde fuera, es decir, imponiendo, en definitiva, a una política *amoral* reglas morales *apolíticas*.

La moral exige que antes que un hombre realice el mal hagamos todo lo posible por impedirlo; y después, por deshacerlo sin ocasionar un mal mayor; pero si esto es imposible, exige que reconozcamos el hecho: la existencia del mal que ese hombre ha realizado y que está ahí, que ha sido realizado y que, con el bien a que va unido, como un parásito, ocupa su lugar en la trama de los acontecimientos del mundo. Si está ahí, nosotros mismos somos quizás responsables de ello en cierta medida ignorada. Y lo que se nos pide ahora es que hagamos todo lo posible por sanarlo y repararlo y para enderezar en el sentido del bien las consecuencias del hecho consumado. En su esfera propia, la ética política procede lo mismo. Y así es también cómo la prescripción legitima en muchos casos la propiedad de los bienes de la tierra (muchas veces mal adquiridos). No borra el mal, que Dios retribuirá en esta vida o en la otra. Legitima un estado de hecho consiguiente al mal cuando a las conexiones de este estado de hecho con la mala acción de que procede se ha añadido tal red de relaciones con otros bienes humanos que la restitución ya no es posible sin ocasionar una injusticia mayor y que el bien primitivamente mal adquirido ha contraído nuevas conexiones con acciones buenas en cantidad bastante para que ya se considere *cicatrizado* en la existencia.

Prosiguiendo esta serie de reflexiones se llegaría a comprender que hay otra solución para el debate entre la historia y la moral distinta de la hipocresía o el cinismo, o de una oscilación sin fin entre una y otro. Es la propia moral, son leyes y principios igual y esencialmente morales los que nos obligan a procurar con todas nuestras fuerzas el bien y la justicia en la historia y a no pretender imponerlos por la fuerza cuando con ello hubieren de causarse mayores males o hubiere de faltarse a deberes más altos; es de la entraña del mismo proceso intrínsecamente ético de donde nos viene el doble mandamiento: primero, de aplicar toda nuestra energía a aumentar sin cesar el haber de lo bueno y lo justo en la cuenta corriente de la historia: es decir, de dar en ella, activamente, testimonio de Dios; segundo, de no obrar como si para separar el trigo de la cizaña tuviéramos que *interrumpir la cuenta* y por tanto el movimiento mismo de esta existencia histórica en que vivimos: que tanto valdría como aplicar nosotros a cada instante el juicio de Dios sobre la historia.

En realidad los hombres suelen hacer mal uso del principio del mal menor, porque en él encuentran pretexto para no hacer nada

en pro de la justicia. Sin embargo, este principio es un principio esencialmente ético, como lo es el principio de la justicia, que se ha de defender. Y también de éste puede hacerse mal uso sirviéndose de él en contra de la existencia en la que se aumenta con ello, aun sin quererlo, el peso del mal.

Finalmente, si los hombres con frecuencia hacen mal uso de la moral es también porque no tienen bastante en cuenta otra verdad moral que es una verdad de primer orden: que la moral exige que apliquemos sus reglas a nuestra propia conducta, pero no pide que las venguemos en la persona de otro cuando a ellas ha faltado: esta es misión del Juez eterno y, en cierta medida muy imperfecta, de los jueces y de los educadores humanos; no es misión de cada uno de nosotros.

Hombre, tú no eres juez de tu hermano, tú eres pecador como él y él es tu hermano: he aquí, de un modo general, bien se trate de ética privada o de ética política, la norma fundamental de nuestro comportamiento con los demás. *Omnes quidem peccaverunt, et egent gloria Dei.* Debemos juzgar del valor moral de los actos realizados por los demás, no de las almas de los demás. No debemos callarnos, ¡debemos denunciar a voces la injusticia! Pero no somos los encargados de administrar la retribución divina. Cristo, que aborrecía el pecado, era amigo de los pecadores. Cuando alguien se ha hecho culpable de una falta, podemos tener que cambiar de conducta con él porque no nos inspire confianza, porque ponga en peligro bienes de los que debemos cuidar, etcétera. Pero, *a menos que tengamos por cualquier título jurisdicción sobre él,* no estamos obligados a reflejar en nuestro comportamiento con él la reprobación de su falta. ¡Como si el no tratar a una persona como culpable y no manifestar así con un signo social la pureza de nuestra conciencia fuera hacerse cómplice de la falta cometida por ella! Esta especie de fariseísmo elemental corresponde a la "moral cerrada" del grupo social; tanto más desarrollado cuanto más primitiva es la sociedad en cuestión, no se justifica moralmente sino por consideraciones reflejas de pedagogía social y con referencia a un determinado bien, en sí mismo vital, que es la formación de la opinión común. Pero en modo alguno constituye una exigencia absoluta y sin condiciones de la moral: el Evangelio nos lo ha dicho de una vez para siempre: "Que aquel que esté limpio de pecado le tire la primera piedra."

La política y la providencia de Dios

Aún falta por tratar un problema que podría presentar dificultades y cuya solución, a decir verdad, depende inevitablemente de una posición religiosa.

Todo lo que hay en nosotros de humano nos dice que la política,

por grande que de hecho sea en ella la parte del arte y de la técnica, es, como recordábamos hace poco, una cosa intrínsecamente moral: una perfidia, una iniquidad, aun realizada so pretexto del interés del Estado, es una *falta política*. La primera condición política de una buena política es que sea justa.

Pero fácil es ver que la justicia y la virtud no llevan consigo de ordinario al triunfo en esta tierra; y, por otra parte, para la ciudad no hay una vida eterna en la que pueda ella hallar compensación, como el pobre Lázaro, de las injusticias sufridas en ésta, de los fracasos inmerecidos, de la muerte causada por los malvados; la ciudad no posee más que un bien temporal.

¿Habrá, pues, que reconocer la existencia de un conflicto inevitable entre la prosperidad de las ciudades a que tiende en sí misma, como parte integrante del bien común, la sabiduría política y esta misma sabiduría política en cuanto tiene como condición primera la justicia?

No cabría, a nuestro juicio, dar solución aceptable a esta cuestión si no se admite la existencia de un gobierno político soberano del universo, que es propiamente y en ese mismo orden de cosas un gobierno divino (puesto que Dios es la causa primera de ese mismo orden particular que es el orden moral) y que hace que para los pueblos, las ciudades, las naciones el bien y el mal den su fruto *aquí abajo*. En este caso habrá de admitir que el ejercicio político de la justicia y de las demás virtudes morales, aunque pueda ocasionar momentáneamente sufrimientos y pérdidas, tiene en definitiva que conducir al bien común de la ciudad, que normalmente implica cierta prosperidad en ella.

Pero ésta es una consideración *supraempírica* y la solución ha de quedar en el misterio, porque el bien en que fructifica la justicia de la ciudad nada tiene que ver con el resultado inmediato visible; hay que tener en cuenta la *duración*. Y precisamente porque quien actúa en ello es el gobierno de la causa primera, el bien temporal en que fructifica la justicia de una ciudad y el mal temporal en que fructifica su iniquidad pueden ser muy distintos de los resultados inmediatos que podría esperar el espíritu humano. Sería como querer distinguir en la desembocadura de un río de qué nieves o de qué afluentes provienen sus aguas.

Los pseudorrealismos

Hay, pues, una separación inevitable entre una concepción cristiana y una concepción no cristiana de la política. Y es lamentable tener que añadir que muchos cristianos reniegan hasta de la idea de una política cristiana. Se llaman realistas. En general, como el "hombre práctico" es la víctima por excelencia de todas las utopías,

el que se proclama "realista" con cierto tono de firmeza y de sombría satisfacción se llama así porque la realidad suele serle contraria. No creyendo más que en la fuerza, pero no creyendo tampoco más que en aquello que a primera vista se aprecia, cualquier grandeza le deslumbra, pero a condición de que no tenga fundamento ni arraigo firme. Muchos que se creen "realistas" no son en realidad más que empiristas y nominalistas que piensan por lugares comunes dialécticos.

Toda su política está circunscrita por cortes instantáneos hechos en el tiempo, se desenvuelve en instantes separados, se basa en abstracciones; por perfecta que sea su estimación de las probabilidades, les falta el elemento esencial, que supone la continuidad del tiempo real y lo que se podría llamar la "fisiología del desarrollo" de la historia. Para que fuera justa haría falta que la política no fuera sino una partida de naipes o el arte de sacar el mejor provecho posible de una serie discontinua de casualidades, sin pasado real ni principio interno de evolución. Cuando aciertan son, los suyos, triunfos sin raíces, engañosos, que hacen pesar sobre la causa que defienden una deuda histórica aún más pesada y le preparan una quiebra aún más dolorosa.

Este pseudorrealismo es trivial y sin fuerza; pero hay otro, muy distinto de él, más consistente y más profundo. Sus triunfos son más duraderos, podrían escandalizar hasta a los justos, que de ellos se lamentan ante Dios; es que Dios juega limpio, y a quien escoge abiertamente el camino de la injusticia le da tiempo de agotar los beneficios de ella y el poder de sus energías. Cuando llegue el desastre para esos triunfadores, los ojos de los justos estarán ya hace tiempo comidos por la tierra y los hombres no acertarán a descubrir el origen lejano de aquél.

El pseudorrealismo de que hablo ahora es el realismo maquiavélico. Por ser un puro empirismo en una ciencia, la política, que dirige la vida de las criaturas humanas, el maquiavelismo implica una especie de ateísmo en la existencia temporal. Niega prácticamente que el hombre haya salido de las manos de Dios y que conserve en sí, a pesar de todo, la grandeza y la dignidad de tal origen. Su pesimismo, que invoca verdades empíricas indiscutibles, convierte esas verdades en mentiras ontológicas, porque no tiene en cuenta el hecho de que el hombre procede de Dios. Por eso desespera del hombre en provecho del Estado. El Estado es quien, en lugar de Dios, creará al hombre; él es quien por su coacción le obligará a salir del vacío de la anarquía de las pasiones y a llevar una vida recta y hasta heroica. En su *Preludio al Príncipe*, Mussolini, que parece sentir una oscura embriaguez en el "pesimismo agudo de Maquiavelo respecto de la naturaleza humana", cita textos en que aparece el "juicio ne-

gativo" de Maquiavelo sobre el hombre, su "comprobación justificada y desolada", y añade: "Maquiavelo no se forja ilusiones y no se las hace concebir al príncipe. La antítesis entre el príncipe y el pueblo, entre el Estado y el individuo es fatal en la concepción de Maquiavelo. Lo que se ha llamado utilitarismo, pragmatismo, cinismo maquiavélico, deriva lógicamente de esta concepción inicial." Y escribe también: "Afirmo que la doctrina de Maquiavelo está más viva hoy que hace cuatro siglos."

Hay todavía, por último, una tercera especie de pseudorrealismo, tan profundo y vigoroso, tan dañino como el anterior. Es el de los idealistas convertidos en cínicos, el del idealismo al revés, el de la utopía hecha "ciencia" y "dialéctica". Sus orígenes metafísicos no son pesimistas, sino optimistas; no se encuentran en Maquiavelo ni en Mandeville, sino en Rousseau. Niega prácticamente también que el hombre sea hechura de Dios, pero es porque no quiere reconocer lo que en el hombre viene de la nada; si el hombre no goza de la condición divina es porque hay en el mundo una abominación que le encadena; y contra esta abominación, llámase como se quiera, todos los medios son buenos; los hombres que la sirven son ciertamente instrumentos irresponsables; sin duda no son peores que los demás; pero desde el momento que son aliados de las tinieblas y que han abdicado de la naturaleza humana, es decir, de la exigencia de una existencia divina, les son ajenos los valores que encierra el nombre de hombre. Desprecio por desprecio: si para el rico el pobre no es un hombre, para el *proletariado consciente* no lo es el burgués, ni el kulak, ni el herético de la revolución. Hay que tratarlo en consecuencia. Así, en nombre de la fraternidad universal, se desarrolla frente a una categoría de hombres descalificada o desgraciada, una dureza despiadada para con la persona humana y un desprecio absoluto de su destino, y un pragmatismo, un utilitarismo, un cinismo simétricos a los que se derivan de la "posición inicial de Maquiavelo".

En definitiva, y para presentar ciertas actitudes típicas en su estado puro, hay un positivismo de derecha, que obra como si no fuera verdad que el hombre viene de Dios y participa de Dios; suprime a Dios, a fuerza de despreciar al hombre. Hay un idealismo de izquierda que obra como si no fuera verdad que el hombre viene de la nada y participa de la nada; excluye al creador, para divinizar al hombre.[5] Las tendencias opuestas, cuya dirección indican

[5] Si se prosiguiera este análisis se vería sin duda que el nacionalsocialismo participa a la vez de estos dos ateísmos prácticos. Desprecia a la persona humana, se niega a tratarla como una criatura de Dios; pero hace servir al hombre para la apoteosis del elemento telúrico, primitivo y divino (demoniaco) que se desarrolla en él y por él; es decir, en la sangre y por la sangre predestinada.

estos dos límites ideales, explican no pocas contradicciones de la historia moderna; el fascismo deriva de la primera; el comunismo, de la segunda. Uno y otro, por lo demás, se llaman realistas y no hay duda de que su poder de realización política es grandioso. Pero es trágico; y no tiene en sí mismo salida. Un realismo que no tiene en cuenta sino a pesar suyo lo que hay de más profundo en el hombre, no puede ser en definitiva sino un pseudorrealismo. Para sostener esta verdad a pesar de la falsa evidencia de los prestigios, y para concebir otro realismo, esta vez auténtico, el hombre necesita que la fe le inspire la sabiduría y le enseñe a contar el tiempo no por días y por horas, sino por semanas de años.

2. Las dimensiones internas: la reintegración de las masas

¿A qué pueden conducir las consideraciones anteriores sino a la conclusión de que el porvenir de una nueva cristiandad depende ante todo de la realización interior y completa de cierta vocación profana cristiana en cierto número de corazones?

Tal porvenir depende además de que se produzca un gran renacimiento cristiano, no sólo entre un grupo selecto de intelectuales, sino en la masa popular.

Estas observaciones nos llevan a otra consideración complementaria. Si la idea de una renovación temporal cristiana —que nos haga salir de la edad humanista antropocéntrica y en particular de la época capitalista y burguesa para introducirnos en un mundo nuevo— implica unas dimensiones internas incomparablemente más elevadas, más amplias y más profundas que la idea de cualquier otra revolución, es porque también está enlazada a un vasto proceso histórico de *integración* y *reintegración*.

La simbiosis de lo verdadero y lo falso

Es un hecho cierto que en el curso del siglo XIX la clase obrera, en su mayor parte, se ha alejado del cristianismo. Ya hemos dicho algo sobre las causas de ello y las responsabilidades del mundo cristiano.[6] Estas indicaciones se referían al pasado; ahora se plantea otro problema que atañe al porvenir: el problema de la reintegración de la clase obrera y de las masas. Tratemos de indicar a grandes rasgos cómo se plantea, a nuestro juicio, para el cristiano.

Uno de los capítulos más instructivos de una filosofía cristiana de la historia sería el relativo a lo que podríamos llamar la confusión de las máscaras y de los papeles. No sólo se desempeñan papeles de

[6] Véase, anteriormente, capítulo III; Cf. también *Du Régime temporel et de la Liberté.*

iniquidad bajo la máscara o la apariencia de la justicia, sino que, a veces, papeles de justicia son desempeñados (y estropeados) bajo máscaras de iniquidad. No sólo quienes enarbolan estandartes de verdad realizan un mal trabajo histórico, un trabajo inútil, sino que el trabajo bueno, el trabajo útil lo realizan (y lo estropean), a veces, los adversarios de estos estándartes de verdad. Sucede así porque la plena verdad es carga excesiva para la flaqueza humana; ésta, excepto en los santos, necesita la atenuación que supone el error. De este modo, ciertos procesos históricos, normales y providenciáles en sí mismos, y que debían haberse desarrollado en un sentido cristiano, han sido, en el curso de la Edad Moderna, y tanto por culpa de los propios cristianos como de sus adversarios, acaparados, falseados y disfrazados por las fuerzas anticristianas.

Lo mismo que en el orden intelectual, a partir del siglo XVI, el racionalismo y las filosofías más falsas han activado y deformado a la vez, por una especie de parasitismo o simbiosis, una cosa en sí misma buena y normal como era el desarrollo admirable de las ciencias experimentales de la naturaleza, así, en el orden social, el crecimiento del socialismo en el curso del siglo pasado —automáticamente provocado por los excesos del capitalismo, pero que constituía una reacción nueva y típica, frente a males que se agitaban desde siglos atrás en el subsuelo de la historia, y que venía a articular en una voz potente la inmensa queja anónima de los pobres—, el crecimiento del socialismo, digo, ha activado, deformado y disfrazado ciertas adquisiciones históricas, en sí mismas buenas y normales.

En ambos casos el fenómeno histórico se hallaba enlazado a esa tendencia hacia la rehabilitación de la criatura que hemos señalado como característica de la edad moderna.

El nacimiento de la conciencia de la dignidad y de la solidaridad obreras

Ahora bien; en el caso del fenómeno socialista, ¿de qué adquisición, de qué progreso histórico se trata en primer término?

No es la reinvidicación, de la conquista de condiciones más ventajosas de vida material; de mejorar, como suelen decir, la situación de las clases laboriosas.

No; esa reinvidicación y esa conquista, por justas que sean, no afectan en sí mismas sino a cierta materia económica, y son tan poco típicas en el socialismo que se encuentran lo mismo en otras concepciones, reformistas o paternalistas, que, en el caso de que fueran posibles dentro del régimen actual, conducirían más bien a un aburguesamiento del proletariado.

Por el contrario, lo que ha permitido al proletariado realizar, bajo la bandera de sistemas ilusorios, incluso, y sobre todo, cuando

pretendían ser científicos, ese progreso de que hablamos es más bien la miseria y la *inexistencia social* en que ha sido tenido durante lo que podría llamarse la edad de oro del individualismo liberal y del capitalismo. Aunque afecte al orden de la civilización terrestre y de lo temporal, ese progreso es de orden espiritual y esto es lo que hace que sea tan importante. Es un *descubrimiento*, el descubrimiento de una dignidad humana ofendida y humillada y de una misión histórica. El marxismo estaba destinado a activar ese descubrimiento y a deformarlo. Y este fenómeno es, a mi juicio, de la mayor importancia, porque todos los grandes progresos de la Edad Moderna, ya se trate del arte, de la ciencia, de la filosofía, de la poesía o, incluso, de la vida espiritual tienen el aspecto de pertenecer también a ese orden de cosas, de ser igualmente descubrimientos.

Al descubrimiento en cuestión se le ha dado un nombre en el vocabulario socialista: es la adquisición por el proletariado de la *conciencia de clase*.

En la noción socialista o comunista de la *conciencia de clase* pueden advertirse dos errores, por una parte, un error de origen liberal y *burgués* (en esto es en lo que primeramente se ve que Proudhon no ha dejado de ser un pequeño burgués; ¡ni Marx tampoco!), que consiste en considerar la liberación de la clase obrera como el último episodio de la lucha de la libertad contra el cristianismo y la Iglesia, miradas como poderes de esclavizamiento y oscurantismo. Por otro lado, un error de origen revolucionario-escatológico, que es la concepción marxista de la lucha de clases [7] y el papel mesiánico atribuido al proletariado.

[7] Como hace poco escribíamos (prefacio a la traducción francesa de Goetz Briefs, *Le Prolétariat industriel*), "la existencia, en la sociedad moderna, de dos formaciones de intereses opuestos, es un hecho histórico que, como todos los hechos de la historia, presupone, a la vez que determinadas condiciones independientes de la voluntad humana, la existencia anterior de una larga serie de acontecimientos contingentes y de actos de libertad que en ese momento producen su fruto; la estructura económica y social de que el ser procede, una vez impresa en él, no desaparece sino cuando es sustituida por otra totalmente diferente.

"Ya en la pendiente de las disposiciones así creadas, una nueva ola de acontecimientos contingentes y de actos de libertad tenía que dar una interpretación teórica y práctica particular a esta existencia del conflicto de clases, enlazadas a la estructura de la economía capitalista: la interpretación socialista. Con arreglo a esta interpretación no sólo se considera como un progreso normal la accesión del proletariado a la 'conciencia de clase' sino que se juzga que ésta ha de ser al mismo tiempo la conciencia de una escisión moral plenamente consentida y ha de llevar consigo la voluntad de perseguir ciertos fines propios, que repugnan subordinarse al bien común de la ciudad, como lo exigiría la propia naturaleza de la sociedad política. Y como nos movemos en la esfera de las cosas humanas, donde los signos modelan a su vez a las realidades que significan, esta

pretendían ser científicos, ese progreso de que hablamos es más bien la miseria y la *inexistencia social* en que ha sido tenido durante lo que podría llamarse la edad de oro del individualismo liberal y del capitalismo. Aunque afecte al orden de la civilización terrestre y de lo temporal, ese progreso es de orden espiritual y esto es lo que hace que sea tan importante. Es un *descubrimiento,* el descubrimiento de una dignidad humana ofendida y humillada y de una misión histórica. El marxismo estaba destinado a activar ese descubrimiento y a deformarlo. Y este fenómeno es, a mi juicio, de la mayor importancia, porque todos los grandes progresos de la Edad Moderna, ya se trate del arte, de la ciencia, de la filosofía, de la poesía o, incluso, de la vida espiritual tienen el aspecto de pertenecer también a ese orden de cosas, de ser igualmente descubrimientos.

Al descubrimiento en cuestión se le ha dado un nombre en el vocabulario socialista: es la adquisición por el proletariado de la *conciencia de clase.*

En la noción socialista o comunista de la *conciencia de clase* pueden advertirse dos errores, por una parte, un error de origen liberal y *burgués* (en esto es en lo que primeramente se ve que Proudhon no ha dejado de ser un pequeño burgués; ¡ni Marx tampoco!), que consiste en considerar la liberación de la clase obrera como el último episodio de la lucha de la libertad contra el cristianismo y la Iglesia, miradas como poderes de esclavizamiento y oscurantismo. Por otro lado, un error de origen revolucionario-escatológico, que es la concepción marxista de la lucha de clases [7] y el papel mesiánico atribuido al proletariado.

[7] Como hace poco escribíamos (prefacio a la traducción francesa de Goetz Briefs, *Le Prolétariat industriel*), "la existencia, en la sociedad moderna, de dos formaciones de intereses opuestos, es un hecho histórico que, como todos los hechos de la historia, presupone, a la vez que determinadas condiciones independientes de la voluntad humana, la existencia anterior de una larga serie de acontecimientos contingentes y de actos de libertad que en ese momento producen su fruto; la estructura económica y social de que el ser procede, una vez impresa en él, no desaparece sino cuando es sustituida por otra totalmente diferente.

"Ya en la pendiente de las disposiciones así creadas, una nueva ola de acontecimientos contingentes y de actos de libertad tenía que dar una interpretación teórica y práctica particular a esta existencia del conflicto de clases, enlazadas a la estructura de la economía capitalista: la interpretación socialista. Con arreglo a esta interpretación no sólo se considera como un progreso normal la accesión del proletariado a la 'conciencia de clase' sino que se juzga que ésta ha de ser al mismo tiempo la conciencia de una escisión moral plenamente consentida y ha de llevar consigo la voluntad de perseguir ciertos fines propios, que repugnan subordinarse al bien común de la ciudad, como lo exigiría la propia naturaleza de la sociedad política. Y como nos movemos en la esfera de las cosas humanas, donde los signos modelan a su vez a las realidades que significan, esta

Pero, libre de esos errores y considerado en sí mismo, el descubrimiento de que se trata representa un progreso histórico considerable: significa la ascensión hacia la libertad y la personalidad, en su realidad interior y en su expresión social, de una comunidad de personas,

---

interpretación no sólo era una interpretación del hecho del antagonismo de clases, sino que contribuía a dar a éste cierta configuración real y ciertos caracteres típicos.

"Según la justa observación a menudo recordada por M. Edouard Berth, la división de la sociedad en 'clases' es cosa muy distinta de la división de la sociedad en 'órdenes' y era preciso que los órdenes fueran abolidos para que las clases apareciesen; cada uno de los órdenes del antiguo régimen representaba una función definida en la sociedad, destinada a procurar, en su lugar jerárquico, un bien común, que era el de la sociedad entera; el proletariado moderno tiende por el contrario a constituir un todo independiente, que se niega a reconocer la existencia de un bien que sea común a él y a la clase opuesta.

"Y en realidad, para que no fuera así, es decir, para que el proletariado, al adquirir la conciencia de sí mismo, se sobrepusiera desde luego *en espíritu* al conflicto de que sufre y se esforzara por transformar radicalmente la economía moderna de otra manera que exasperando ese conflicto, haría falta en él una tensión de las energías de libertad capaz de dominar las inclinaciones y disposiciones engendradas por la materia histórica —tensión en cierto modo heroica y de que el hombre es ciertamente capaz, pero que no cabe esperar de él si no va unida a una fe viva en las realidades eternas, que exalte su naturaleza por encima de sí misma."

La concepción secesionista del antagonismo de clases, a que Proudhon había llegado por su parte, aunque a su pesar y de un modo mucho menos decisivo, ha sido desde el punto de vista de la eficacia revolucionaria, el rasgo genial de Marx. En sí mismo era, sin embargo, gravemente errónea; no sólo porque desconocía los vínculos naturales y las indestructibles aspiraciones humanas, de orden nacional y moral, que unían todavía a los proletarios al conjunto de la comunidad política, a pesar de las fisuras producidas por ese antagonismo económico y a pesar de la condición así forjada al proletariado al que una *libertad sin propiedad* reducía a una servidumbre especialmente inhumana; sino porque buscaba el medio de salir de ese mal en una solución de desesperación, en la separación moral, plena y decididamente consentida por el proletariado, del bien común de la ciudad política, *Acheronta movebo.* En lo susesivo los "condenados de la tierra" se atrincherarán en esa misma condición de réprobos que les ha sido impuesta y no querrán saber de otro bien común que el de su propia clase de desheredados; y del exceso mismo del mal es de donde surgirá, merced a su "lucha final" y a su guerra de Titanes, la liberación del género humano.

Esta concepción apocalíptica, que en vez de llamar simplemente a los trabajadores de todos los países a una solidaridad de clase, justa en sí, pero subordinada, los constituye en Ciudad mística en guerra interior con las ciudades políticas existentes, está implícita en todo el aparato científico construido por Marx. Se dirá quizá que es la ceguera de las clases opuestas la que ha precipitado en ella, en el siglo XIX, a grandes masas proletarias; podían éstas pensar que no les quedaba otro recurso y su conducta tenía excusas sobradas. Sin embargo, adolecía del defecto y de la

la comunidad más próxima a las bases materiales de la vida humana y al mismo tiempo más sacrificada, la comunidad del trabajo manual, la comunidad de las personas humanas consagradas a ese trabajo.

Me refiero, naturalmente, a un hecho típico de esa comunidad como tal; no a un hecho que se dé, nec iamente, en cada uno de los individuos que la componen. Se puede pensar con Aristóteles que siempre habrá hombres que constitucionalmente sean ineptos para trabajar de otro modo que al servicio de otro hombre o de un grupo de hombres y, hasta cierto punto, como *órganos* de éste. Basta con que la conciencia colectiva de que venimos hablando reclame para la comunidad del trabajo (cuya expresión más típica es actualmente la clase proletaria) una especie de mayoría de edad social y una condición concretamente libre.

En una palabra, el progreso histórico de que hablamos es el descubrimiento de la dignidad del trabajo y de la dignidad obrera, de la dignidad de la persona humana en el trabajador, en cuanto tal. Esto es lo que interesa más que nada a la aristocracia obrera que se da ya cuenta de las realidades sociales. Para conservar el sentido de esta dignidad y los derechos que lleva anejos, está dispuesta a afrontar toda clase de males y también a sacrificarse a las ideologías más mortíferas.

La tragedia de nuestro tiempo estriba en que un progreso, como éste, principalmente de orden espiritual, parezca solidario de un sistema ateo, como el marxismo.

---

ilusión esenciales a toda política catastrófica; condenaba al mundo a un cisma desastroso y al propio socialismo, a conflictos sin solución; porque, o bien las estructuras nacionales y el sentido de la ciudad política habían de prevalecer sobre el "bien común proletario", como ha sucedido en la última guerra —y de aquí derivan, en buena parte, las catástrofes que el socialismo ha sufrido en Europa—; o bien, como ha sucedido en Rusia, su propio triunfo en un Estado había de obligarle muy pronto a elegir —por lo menos en ese Estado—, entre el (supuesto) "bien común" del proletariado universal y el "bien común" de *aquella* ciudad política ("socialismo de un país"); y en favor de éste contra aquél.

Obsérvese, finalmente, que si las disposiciones *nacionales* manifestadas actualmente por los comunistas constituyen, desde el punto de vista del proceso histórico analizado en esta nota, una paradoja, representan también un cambio que puede ser de extrema importancia en la evolución interna del socialismo y preparar por donde menos se esperaba, y por lejanas que aparezcan, ciertas condiciones previas para una solución del conflicto entre el bien común político y el bien común proletario. Parece, sin embargo, poco probable que la lógica interna del comunismo deje de producir alguna reacción *secesionista*, de la que la IV Internacional es quizá un prodromo.

El papel histórico del proletariado

Nótese, sin embargo, una de las consecuencias de este descubrimiento. Si el proletariado ha de ser tratado como una persona mayor, no cabe que sea socorrido, *mejorado* o salvado por otra clase social. A él mismo por el contrario, y a su movimiento de ascensión histórica, corresponde el papel principal en la próxima fase de la evolución.

Conocida es la energía con que ha insistido el marxismo sobre esta consecuencia; pero incorporándola a su metafísica social errónea y no limitándose a proclamar que la emancipación del proletariado ha de ser obra del proletariado mismo, sino afirmando que ha de ser obra del proletariado sólo y rechazando cualquier comunidad que no sea la simple comunidad de clase; mientras de hecho convertía a ese mismo proletariado en instrumento pasivo de un partido, del "pensador revolucionario", que juega entre los marxistas un papel tan exorbitante como el del *legislador* en Juan Jacobo Rousseau.

Un cristiano puede, sin embargo, sin caer en el mesianismo marxista, reconocer que encierra una visión profunda la idea de que el proletariado, por lo mismo que en la civilización capitalista ha estado en posición de víctima y no se ha aprovechado de ella para explotar las fuerzas del hombre como una mercancía, contiene en sí reservas morales intactas que le confieren una misión propia en el mundo nuevo; misión que será (o sería) realmente una misión de liberación si su conciencia de ella no es (o no fuera) falseada por una filosofía errónea.

El cristiano reprocha al marxista una concepción falsa, a la vez materialista y mística, del trabajo; le reprocha el no ver en el trabajo más que el esfuerzo productivo, transformador de la materia y creador de valores económicos y el hacer de él, por otro lado, no sólo una alta dignidad, lo que es muy cierto, sino la más alta dignidad del ser humano: su esencia misma. Le reprocha también una concepción falsa del conflicto de clases. Que las clases existen, y existen sin unidad orgánica entre ellas; que están, por tal causa, en conflicto (es un hecho debido a la estructura capitalista); y que es preciso resolver este conflicto: son cosas en que el cristiano y el marxista están de acuerdo.[8] Pero, ¿*cómo* resolver este conflicto? Para el marxista, por una guerra material que haga del proletariado una potencia militar, una Jerusalén de la Revolución, voluntariamente apartada de la comunión con el resto de los hombres, que aplaste y aniquile a la otra clase.

Para el cristiano, por una guerra espiritual, por una lucha social y temporal en que han de participar todos aquellos a quienes une

[8] Cf. la nota anterior.

un mismo ideal humano y que en sí misma ya implica la superación del conflicto planteado.

Para el cristiano, lo que une y enlaza a quienes han de trabajar en una renovación temporal del mundo es, ante todo —sean cuales fueren la clase, la raza o la nación a que pertenezcan—, una comunidad de pensamiento, de amor y de voluntad, la pasión de una obra común por realizar; comunidad, no material-biológica, como la de la raza, o material-sociológica, como la de la clase, sino verdaderamente humana. La idea de clase, la idea de proletariado queda así superada.

Sin embargo, precisamente porque el hombre es a la vez carne y espíritu, porque toda gran obra histórica temporal tiene bases materiales biológico-sociológicas en que va envuelta y es exaltada la misma animalidad del hombre y todo un capital irracional, es natural que en la transformación de un régimen como el capitalista sea la clase obrera la que proporcione esta base sociológica, y en este sentido puede hablarse de su misión histórica y puede pensarse que de su comportamiento dependen actualmente, en gran parte, los destinos de la humanidad.

La crisis del socialismo

Pero, en definitiva, ¿con qué objeto? Esta es otra cuestión, que depende, ante todo, de la filosofía, de la mística que inspire a las masas.

A este respecto es interesante el testimonio de autores socialistas independientes, considerados sin duda por el partido marxista como no ortodoxos; pero cuya opinión es, sin embargo, muy representativa, porque han profundizado más que los otros en la reflexión sobre la historia y los principios de los movimientos revolucionarios. Me refiero al pequeño grupo de los discípulos de Georges Sorel que figuran entre los "sindicalistas revolucionarios".

Recientemente se ha publicado un libro significativo de Edouard Berth bajo el título: *Del "Capital" a las "Reflexiones sobre la violencia"*.[9] En él se encuentran algunas páginas interesantes para nuestro objeto. Aun permaneciendo apegada a los dos errores antes señalados (confusión del progreso social con la lucha contra la religión y concepción marxista de la lucha de clases), la escuela de Sorel había desbrozado bastante su camino al elemento de verdad de que ya hemos hablado. Para ella se trata ante todo de pasar, según su expresión, "del polo de la fatalidad capitalista al polo de la libertad obrera". Considera el socialismo como "una metafísica de la libertad obrera e incluso de la libertad, pura y simple, de la libertad humana". "En último término, escribe Edouard Berth, lo que importa es el

[9] París, Rivière, 1934.

factor humano, es el hombre, su energía, su firmeza de carácter, su capacidad de sacrificio y de elevación; en una palabra, su libertad." Por ello esta escuela pensaba que la transformación revolucionaria del mundo había de venir del manantial creador del pensamiento y de la acción del proletariado mismo en los sindicatos obreros.

Pues bien; el momento de la decepción y la desilusión ha llegado para estos socialistas sorelianos; lo reconocen lealmente, y hasta cándidamente, porque ni siquiera se preguntan si sus propias premisas no son, en parte, causa de las conclusiones que deploran.

No es sólo que la proletarización de las clases medias, por una parte, y por otra, la disminución de su eficiencia social que los progresos del maquinismo han hecho sufrir a la clase obrera den como resultado el que ésta no pueda ya creerse la única llamada a exprimir el limón; sino que además se está produciendo una crisis interna en el socialismo y en esa misma conciencia obrera de que hemos hablado. La misma idea de libertad y de autonomía parece afectada por ella. En lugar de un proletariado en marcha hacia la mayoría de edad social y la personalidad, Edouard Berth nos describe "un proletariado en parte plutocratizado y dispuesto a aceptar el puesto más o menos dorado que le deja una burguesía americanizante, y en parte encanallado (lumpen-proletarizado) y en vías de acogerse a la bandera de un comunismo demagógico, fanático y sectario" conducido bajo la férula burocrática; y la esperanza de Sorel en la personalidad creadora del proletariado revolucionario (Sorel consideraba al proletariado como "el héroe de un drama cuyo desenlace feliz depende enteramente de su energía, de su celo y de su capacidad de sacrificio y de elevación", y quería que sus violencias fuesen *actos de guerra*, de guerra noble y pura, casi de guerra santa), esa esperanza, digo, parece ahora bien comprometida.

Fácilmente se aprecia todo lo que semejante tragedia puede despertar en el pensamiento de un cristiano. Conciencia de la dignidad de la persona humana en el trabajador, conquista de una libertad y de una personalidad sociales que sean reflejo externo de una verdadera libertad y una verdadera personalidad interiores, misión libertadora de los pobres y los desheredados llegados a cierta mayoría de edad histórica; ¿no tiene todo esto resonancias cristianas o, más exactamente, una significación originariamente cristiana?

"La clase obrera, preguna Berth, ¿es realmente capaz de hacerse *persona*?" Sí, sin duda; pero con una condición previa: ningún hombre, ninguna nación, ninguna clase se salvan por el simple esfuerzo del hombre; y si el proletariado hace suyo y exalta el pelagianismo y el ateísmo práctico de la burguesía, será su quiebra histórica. Los triunfos aparentes que pueda conocer no servirán sino para agravar su servidumbre. El hombre conquista su propia libertad, su perso-

nalidad, pero sólo abriéndose a la vida que recibe de la fuente del ser. Tal vez, a pesar del pesimismo de Edouard Berth, el sindicalismo sea hoy la fuerza más seria de renovación social y la más rica en promesas.[10] Pero no las verá realizadas, si no rechaza el ateísmo de algunos de sus iniciadores.

La opción es, pues, a nuestro juicio, inevitable: o las masas populares se aferran cada vez más al materialismo y a los errores metafísicos que desde hace casi un siglo acompañan a su movimiento de progreso histórico (y en este caso ese movimiento se desenvolverá en formas en definitiva engañosas); o ha de ser de los principios de que el cristianismo es depositario entre nosotros de donde extraigan su filosofía del mundo y de la vida, y mediante la formación de un humanismo teocéntrico (cuyo valor universal sea capaz de reconciliar entre sí, incluso en el dominio de lo temporal y cultural, a los hombres de todas las condiciones) realizarán su voluntad de renovación social y alcanzarán la libertad de persona mayor; libertad y personalidad que no son las de la clase que absorbe al hombre para aplastar a otra clase, sino las del hombre que comunica a la clase su propia dignidad humana para la obra común de instaurar una sociedad en la que habrá desaparecido, ya que no toda diferenciación y toda jerarquía, sí, por lo menos, la división actual en clases.

Una evolución histórica

Inútil es insistir sobre la magnitud de la evolución histórica que implica semejante hipótesis. Por una parte, sería preciso que se formaran en las masas núcleos poderosos de renovación espiritual y religiosa. Por otra, los cristianos tendrían que desprenderse de no pocos prejuicios sociológicos más o menos inconscientes; y el pensamiento cristiano debería hacer suyas (purificándolas de los errores anticristianos entre los que han nacido) las verdades entrevistas o presentidas en el esfuerzo por la emancipación social realizado en el

[10] En todo caso, el filósofo no puede prescindir de los estudios de los teóricos del sindicalismo de origen socialista y prudoniano, de Georges Gurvitch por ejemplo, ni del trabajo de sus militantes (conviene señalar un artículo de Raymond Bouyere, "Les Féodaux du tantiéne", en *L'Homme réel*, (agosto-septiembre, 1935). Por su parte, la escuela social católica ha establecido ya hace tiempo una doctrina del sindicalismo. El sindicalismo cristiano y el movimiento de los trabajadores cristianos pueden representar en ciertos países, de igual modo que el sindicalismo de tendencias socialistas, un papel histórico importante. En el orden de las reivindicaciones profesionales y de las reformas técnicas hay, por lo demás, no pocas coincidencias entre estas dos formas de sindicalismo. (Véase el importante estudio de Paul Vigneaux, intitulado *Tradicionalismo y Sindicalismo*, Nueva York, 1943.)

curso de toda la Edad Moderna; una acción social y política inspirada en este pensamiento tendría, además, que desenvolverse en amplias proporciones.

Más que una simple inversión de las alianzas, esa perspectiva lleva a pensar en una redistribución general de las fuerzas históricas.

Podría ocurrir que entonces este enigma, tan irritante para el espíritu, de la oposición transitoria, que llena los siglos modernos y sobre todo el XIX, entre un mundo cristiano cada vez más separado de su propia fuente de vida y un esfuerzo de transformación del régimen temporal orientado hacia la justicia social y alimentado por las más falsas metafísicas; podría ocurrir, repito, que ese escándalo del siglo XIX de que hablaba en cierta ocasión el papa Pío XI encontrase alguna explicación al incorporarse a un misterio incomparablemente más vasto y más elevado. Al hablar del repudio transitorio y la reintegración final del pueblo judío, ¿no nos dice san Pablo que Dios lo ha envuelto todo en el pecado para hacer obra de misericordia con todos?[11] Pensando que un nuevo orden temporal cristiano no ha de surgir de un modo plenario y duradero sino cuando la "desobediencia" y el "pecado" en que se ha "envuelto" el mundo cristiano de los tiempos antropocéntricos hayan provocado una nueva efusión de "misericordia", se tendría quizás una idea de grandeza adecuada a la de la peripecia histórica a que va enlazada la instauración de una nueva cristiandad.

3. Las dimensiones cronológicas

La cuestión de la magnitud de las *dimensiones internas* de las mudanzas que supone la idea de una renovación cristiana de orden temporal nos lleva así a tratar de otra: la de la magnitud de las *dimensiones cronológicas* que supone esta misma idea.

De la filosofía de la historia

Ante todo conviene tratar de la cuestión de la posibilidad de una filosofía de la historia. A nuestro juicio, la filosofía de la historia, en manos de un filósofo puro, que no reconoce otras luces que las de la razón natural, o se reduce a muy poca cosa o está inevitablemente expuesta a la mistificación; puesto que inevitablemente supone ciertos elementos proféticos que el filósofo puro no tiene dónde hallar.

Esta cuestión no tiene, a nuestro juicio, solución positiva más que admitiendo la noción de una filosofía del hombre en que un saber

[11] "Conclusit enim Deus omnia (texto griego: *tous pantas*) in incredulitate: ut omnium misereatur" (Rom., XI, 32); "Sed conclusit Scriptura omnia sub peccato..." (Gal., III, 22).

más elevado, recibido de la fe y de la teología,[12] ilumine a la filosofía y a los conocimientos de orden natural. Sólo así puede concebirse una filosofía de la historia que, aunque en muchos puntos tenga, naturalmente, que conservar el carácter de mera conjetura, merezca el nombre de filosofía o de sabiduría.

Las edades de la historia cristiana

Es evidente que una filosofía cristiana de la historia puede aportar algunas indicaciones sobre el tema que nos ocupa.

La primera, como lo apuntaba hace un instante, es que el desenlace inevitable del drama interior que se desarrolla en la civilización occidental desde la conjunción del mensaje evangélico con el mundo greco-romano y cuyo sentido trágico ha comenzado a revelarse en el siglo XVI, tiene que ser, lógicamente, un acontecimiento histórico de proporciones mundiales. Lo que hemos expuesto en el primer capítulo sobre la tragedia del humanismo basta para ilustrar esta afirmación.

Las fatalidades acumuladas por la economía capitalista, la desorbitación de la vida humana arrastrada por la conquista industrial del universo y, por otro lado, el desarrollo secular de las fuerzas anticristianas, unido a las omisiones en materia social del mundo cristiano, antes señaladas, hacen, especialmente, que la instauración de una nueva cristiandad, que consideramos *posible* en sí, deba, a nuestro juicio, estimarse como muy *improbable,* por lo menos con carácter estable y general, antes de producirse el acontecimiento de que hablamos. Pues los actos y los conflictos de las energías de la historia tienen que dar su fruto en el tiempo. Y es inconcebible que la sumisión religiosa del hombre a la materia, bajo formas científicas o bajo formas estatales, no venga a terminar en un supremo esfuerzo —inevitablemente catastrófico— de la iniciativa humana para salvar ella sola a un mundo sin Dios.

La segunda indicación que puede ofrecernos una filosofía cristiana de la historia es que el fin de un mundo, aunque alcance proporciones realmente universales, no es el fin del mundo ni el fin de la historia. Al contrario, quien relacione la historia humana con el gobierno de una sabiduría providencial habrá de mirar el desenlace de que hablamos como la apertura de una nueva edad histórica.

Por una parte (y esto concierne únicamente al cristiano), el estado de cultura de los pueblos cristianos, ¿no es todavía sumamente atrasado si se considera en relación con las posibilidades sociales del cristianismo y con la conciencia plena de lo que la ley evangélica exige de las estructuras temporales de la ciudad? Desde el punto de

[12] Cf. nuestra obra *Science et Sagesse,* pp. 288-346.

vista de una realización o refracción efectiva del Evangelio en lo social-temporal estamos todavía en una edad prehistórica.

Por otro lado (y esto ya va dirigido al filósofo como tal), ¿acaso no se llega necesariamente a una conclusión semejante en lo que se refiere a las posibilidades naturales del desarrollo intelectual y cultural de la humanidad? En lo que toca, especialmente, a las cosas del hombre y por tanto en aquello que más nos interesa, no sería difícil demostrar que nuestros conocimientos especulativos y prácticos y nuestra conducta ordinaria —me refiero a un conocimiento, no materialista-ilusorio, sino propiamente espiritual, y a una conducta correspondiente— son todavía sumamente primitivos.

¿Estará la humanidad próxima a su ocaso definitivo, próxima al final de la historia? Sería un final prematuro, un relato truncado.

La edad en cuyo umbral nos encontramos ha merecido ser llamada "una nueva Edad Media". Pero este calificativo puede inducir a error. Sería preferible denominarla una tercera edad, considerando como primera edad la antigüedad cristiana, que dura cerca de ocho siglos, y caracterizando la Edad Media como el tiempo de formación y de educación, de maduración histórica (en el bien y en el mal) de la Europa cristiana; los tiempos modernos aparecerían entonces, ante todo, como disolución brillante, con una formidable irradiación de energía, del largo período anterior; y de la tercera edad de nuestra era de civilización, apenas se podría decir que comenzaba, más bien que asistimos a los prodromos, a los preparativos lejanos que la anuncian. Esta división en tres edades es la misma que santo Tomás (o el autor que ha escrito bajo su nombre, si el comentario de que se trata, contra la opinión de Mandonnet, es apócrifo), en el segundo comentario del Cantar de los Cantares,[13] acepta para la historia de la Iglesia; la Iglesia del siglo XII es ya para él "la Iglesia moderna" y en la reintegración de Israel ve el signo característico de la tercera edad de la Iglesia y de la cristiandad.

En nuestra perspectiva actual se puede pensar que esta tercera edad vería primero la liquidación general de la humanidad post-medieval, pero nadie sabe cuántos siglos duraría después. No la imaginamos en modo alguno como una edad de oro, según ciertos ensueños milenaristas. El hombre seguiría siendo lo que es, pero se hallaría colocado bajo un régimen temporal, bajo un cielo histórico nuevo, destinado a declinar también finalmente para dejar paso a otras auroras, porque todo lo que pertenece al tiempo se gasta; y únicamente bajo ese régimen comenzaría a florecer el humanismo integral, el humanismo de la Encarnación, de que hemos tratado en

[13] *Comment. in cant. Cantic.*, (1264-1269), cap. VI y sig.

los capítulos precedentes, y que no implicaría otra teocracia que la del divino amor.

Un primer momento cronológico

¿Qué consecuencias se pueden deducir de estas observaciones en cuanto al tema de nuestra presente investigación, es decir, en cuanto a las condiciones de realización de una renovación cristiana del orden temporal o a las probabilidades históricas de una nueva cristiandad?

En nuestra opinión, sería preciso distinguirse, a este respecto, dos tiempos diferentes.

Antes de la liquidación de la época presente, creemos que para la nueva cristiandad no cabe razonablemente esperar sino realizaciones momentáneas o esbozos parciales trazados en el seno de civilizaciones de forma no cristiana. Sin mencionar las demás circunstancias que hacen actualmente difícil y relativamente poco probable la instauración general y duradera de una nueva vida cristiana del mundo y que emanan ante todo del poderoso desarrollo de energías colectivas de muy otra inspiración, la primera condición, por parte del propio mundo cristiano (no hablo aquí, naturalmente, de la Iglesia, que nunca ha estado ligada ni sometida a ningún régimen temporal, fuera el que fuera; hablo del mundo cristiano, que es cosa temporal) sería, en efecto: que el mundo cristiano de hoy, en su totalidad, rompiera con un régimen de civilización fundado espiritualmente en el humanismo burgués y económicamente en la fecundidad del dinero; manteniéndose, sin embargo, indemne de los errores totalitarios o comunistas a que ese mismo régimen conduce como a su catástrofe lógica. En realidad, por lo mismo que el mundo cristiano es una parte del mundo sometido actualmente a la ley de los intereses de clase que han venido a ser predominantes en la civilización moderna, la realización general de esa condición parece cosa muy lejana. Pues si es cierto que nada perjudica más al progreso del cristianismo, y es más contrario a su espíritu que los prejuicios y la ceguera de clase o de raza entre los cristianos, también lo es que nada hay más extendido en el mundo cristiano. Lo social-terrestre ahoga así al espíritu del Evangelio, en vez de ser el espíritu del Evangelio el que vivifique lo social-terrestre.

Otra condición sería que un número suficiente de cristianos comprendiera que la instauración temporal de una nueva cristiandad exige medios proporcionados a tal fin.

La cuestión de los medios

Ya hemos aludido varias veces a esta cuestión de los medios;[14] no insistiremos, pues, aquí, sino para desvanecer algunos equívocos. Comprende, en realidad, tres cuestiones distintas, a las que trataremos de responder brevemente: la cuestión de la moralidad del medio en sí mismo, la de moralidad del contexto y la de la jerarquía de los medios. A esta última cuestión es a la que principalmente nos referíamos al hablar de la *purificación de los medios.* Algunas personas han creído que condenábamos como impuros en sí, es decir, como intrínsecamente malos, aquellos medios que no son malos en sí, pero sí de categoría inferior y cuyo uso exclusivo o predominante al servicio de un fin superior da cierto carácter de impureza a nuestra acción. Son dos cosas muy diferentes.

En lo que se refiere a la *moralidad del medio* es evidente que la fuerza y, en general, los que hemos llamado medios carnales de guerra,[15] no son intrínsecamente malos, puesto que pueden ser justos. Los teólogos y los moralistas nos explican las condiciones requeridas para que sean justos y con ello hacen obra de misericordia, porque nos permiten vivir en este mundo. Ellos no se anticipan, ni es su misión, a abrir nuevas puertas a la violencia; pero una vez abiertas esas puertas justifican lo que es justificable y nos suministran una luz que nos guía en los desfiladeros tenebrosos de la historia. Fuerza es también la violencia, y también el terror, y el empleo de todos los medios de destrucción. Todo ello puede asimismo ser justo en determinadas condiciones.[16] Y ocurre que, de una parte, por los progresos de la ciencia y de la técnica, y de otra, por la importancia creciente del papel de las masas en los conflictos políticos, los medios carnales de guerra inventados por los hombres son cada vez, no diré que más crueles, porque los antiguos ya eran maestros en crueldad, pero sí más grandiosos y como astronómicos. El ejemplo más claro es el de los medios modernos de guerra; de la guerra en

[14] Cf. *Religion et Culture* y *Du Régime temporel et de la Liberté.*

[15] *Du Régime temporel et de la Liberté,* pp. 196-208.

[16] En ese caso debe entenderse por violencia "no como se hace a menudo, el uso injusto de la fuerza, sino todo uso de la fuerza que no tenga el carácter de ser instrumento de una ley positiva; una guerra justa, una huelga justa, una insurrección justa, son, en este sentido, actos de violencia". Yves Simon, *La Campagne d'Ethiopie et la Pensée politique française,* Lille, 1936, p. 123.

sentido estricto, de la guerra militar;[17] porque también hay otras.[18] La angustia mayor para el cristiano consiste precisamente en saber que puede haber justicia en el empleo de medios terribles.

La cuestión que llamamos de la *moralidad del contexto* no se refiere al medio en sí mismo, sino a las conexiones accidentales que contrae en el curso de la historia humana. La historia es impura

[17] Sobre la cuestión de la guerra vamos a reproducir en esta nota una página de un manual católico de carácter oficial que nos parece resume de manera perfecta cuanto hay que decir a este propósito. "*¿Puede ser legítima la guerra?* La guerra en sí es un gran Mal. Es, en efecto, la violencia organizada, que tiene como efecto inevitable el destruir vidas humanas y acumular sobre los pueblos las peores catástrofes.

"De hecho, no sirve, además, ni para mostrar el derecho ni para vindicarlo. En efecto, de ella no se deriva necesariamente el triunfo de la inocencia y la derrota de la injusticia. La victoria es más bien del más hábil, del más fuerte y, a veces, incluso de aquel a quien favorece el azar.

"Como el duelo, es un acto 'estúpido e irrazonable', porque no puede dar de sí lo que se le pide: declarar o vengar el derecho.

"Aún ha llegado a ser un mal mayor desde que las invenciones científicas y la magnitud de las luchas modernas han aumentado casi hasta el infinito su poder destructor.

"Más que nunca también debemos, pues, decir que la guerra no puede ser legítima más que en un solo caso: el *caso de legítima defensa.*

"Y para encontrarse en el caso de legítima defensa es menester:

"*a)* Que un país sea injustamente atacado;

"*b)* Que este ataque injusto tenga por objeto un bien proporcionado, es decir, un bien cuya pérdida equivaldría para una nación a una verdadera mutilación física o moral;

"*c)* Que no tenga ningún otro medio de defensa.

"Un país, lo mismo que un individuo, tiene, en efecto, derecho a la vida, a lo que la constituye y la integra. Y cuando este derecho es atacado o violado o se ve impedido de realizarse, un pueblo puede, y aun debe, defenderse.

"Pero los males de todas las guerras son tan espantosos y, sobre todo, la lucha puede hoy extenderse tan fácilmente que los demás pueblos tienen el deber de caridad y de prudencia de evitar cuanto puedan la guerra y *si pueden*, de imponer, pero por medios dignos, una solución pacífica del conflicto." (*Petit manuel des questions contemporaines*, t. I, p. 57, París, Office des Œuvres, 1935.)

En lo que se refiere a la resistencia de las leyes injustas y a la sedición, el mismo manual enseña también: "La sedición es una lucha colectiva violenta contra un Gobierno. Esta lucha paraliza o tiende a paralizar totalmente la acción gubernamental misma. Si teóricamente puede ser legítima contra un Gobierno cuya tiranía sea tal que todos y cada uno de los ciudadanos puedan considerarse en peligro muy grave, hay que reconocer que, en la práctica y de un modo general, toda sedición propiamente dicha es ilegítima, porque la anarquía y los trastornos que habitualmente engendra son peores de ordinario que los males que se trata de remediar.".

[18] Nos referimos, en particular, a las medidas que un régimen, legítimo o no, nacido de una revolución emplea para defenderse contra sus adversarios.

y nocturna; es la historia del mal mezclado al bien y más frecuente que el bien, la historia de una humanidad desgraciada en marcha hacia una liberación sumamente misteriosa y de los avances hacia el bien que se realizan a través del mal y de los malos medios.

El cristiano está *en* la historia; por lo mismo que está llamado a dar allí testimonio de un mundo suprahistórico *al cual pertenece,* no quiere servirse sino de medios buenos: he aquí ya medios buenos arrastrados a un contexto en que los medios malos predominan y en riesgo de arrastrar a ellos mismos tras sí, por accidente, a ese contexto. Pues en cuanto un hombre ha puesto en el mundo una acción, sabe, sin duda, lo que ha querido hacer, pero ya no sabe ni lo que ha hecho ni para qué ha servido.

Ese hombre, si teme a Dios, no debe servirse sino de medios buenos en sí mismos; debe además preocuparse del contexto para procurar que tenga posibilidades de ser lo menos malo posible. Pero después de esto, ¡quédese tranquilo! El resto es cosa de Dios.

El temor de mancharse por entrar en el contexto de la historia es un temor farisaico. No es posible tocar la carne del hombre sin ensuciarse los dedos. Ensuciarse los dedos no es ensuciarse el corazón. La Iglesia católica nunca ha tenido miedo de dejar de ser pura por tocar nuestras impurezas. Cuando la pureza, en vez de estar en el corazón se sube a la cabeza, hace sectarios y herejes. Hay quienes parece que creen que poner la mano en la realidad, en este universo concreto de las cosas humanas y de las relaciones humanas donde el pecado existe y por donde circula, es tanto como contagiarse del pecado, como si el pecado viniera de fuera y no de dentro.[19] Pretenden por ello prohibir a las conciencias el empleo de todos aquellos medios a los que, no siendo malos en sí mismos, los hombres les han creado un contexto impuro (prohibición a un escritor de publicar, porque la publicidad moderna es impura; a un ciudadano, de votar, porque el Parlamento es impuro); exigen que se nieguen a cooperar a la obra común de los hombres cuando en ella se mezclan, por accidente, menos impuros (como ocurre siempre);[20] prohibición a los cruzados de partir para Tierra Santa, porque la cruzada

[19] "Non quod intra in os, coinquinat hominem; sed quod procedit ex ore, hoc coinquinat hominem . . . Quae autem procedunt de ore, de corde exeunt, et ea coinquinant hominem; de corde enim exeunt cogitationes malae homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae. Hac sunt, quae coinquinant hominem. . ." Mateo, XVI, 11, 18-20.

[20] Esa negativa sería forzosa si para la obra común en cuestión fueran precisos, esencialmente, o hubieran de emplearse de modo principal, medios malos (como sucedería en una asociación de bandidos). La distinción, por lo demás, es difícil a veces, cuando no se trata de una asociación de bandidos, sino, por ejemplo, de financieros o políticos.

era ocasión de crueldades y rapiñas. Esto es un purismo farisaico; no es la doctrina de la purificación de los medios.

Tal doctrina se relaciona, sobre todo, con la cuestión de la *jerarquía de los medios*. Se basa en el axioma de que el *orden de los medios corresponde al orden de los fines*. Exige que un fin digno del hombre se realice por medios dignos del hombre. No da tanta importancia a la negativa a emplear ciertos medios, como a la voluntad positiva de servirse de medios, no sólo buenos en general, sino verdaderamente proporcionados a su fin, que en sí lleven realmente la imagen y la huella de su fin: medios en que se encarnen aquella santidad y aquella santificación del profano de que se trató en un capítulo precedente. De que tales medios puedan y deban ser empleados para fines temporales y por hombres que combaten en el terreno mismo de lo temporal, de "esta aparente paradoja, no se asombrarán sino aquellos que desconocen la dependencia intrínseca esencial de lo político y de lo social con relación a lo moral, de lo temporal con relación a lo espiritual; sin haber aún comprendido que los males de que hoy sufren las cosas temporales son incurables si no se llevan las cosas divinas hasta las profundidades de lo humano, de lo secular, de lo profano".[21]

Estas preocupaciones no son aplicables a la gran masa humana, que no se preocupa de la santidad. Interesan tan sólo al corto número de aquellos que se consagran a dirigir social y políticamente esa masa: una futura hermandad política que sintiera, en cuanto a la instauración de una nueva cristiandad, esa *vocation of leadership* de que hemos hablado en otro capítulo.[22] ¿Cómo purificaría sus medios esa hermandad?

Antes [23] se trató ya del empleo de los medios humanos e hicimos observar que en cierta época de nuestra civilización tuvieron preferencia incluso para la defensa de las cosas divinas, y que era bueno que esa experiencia se hubiera hecho. Fracasó. Ahora llega otro tiempo. Pretender renunciar a los medios humanos, a las energías humanas, sería un absurdo. Lo que, en nuestra opinión, hace falta no es abandonarlos, ni apartarse de ellos, ni tampoco superponerles de una manera estática, por así decirlo, otros medios de orden superior; es dar entrada en ellos a ese gran movimiento del advenimiento entre los hombres del Amor increado, que es la consecuencia misma de la Encarnación.

Cuando distinguimos los medios de la paciencia, o sea del valor de sufrir, de los de la agresividad, o sea el valor de atacar, y ante-

[21] *Du Régime temporel et de la Liberté*, pp. 176-177.

[22] Cf. cap. V, párrafo 1.

[23] Cf. cap. IV, párrafo 4.

poníamos los primeros a los segundos, no es —y ya lo hemos dicho entonces— que pretendiéramos condenar, como Gandhi, todo empleo de la fuerza (fuerza carnal, fuerza de coacción). De lo que se trataba para nosotros no era de excluir una categoría de medios, sino de establecer un orden entre los medios. "La fuerza es la partera de las sociedades": esta observación no planteaba para Karl Marx otro problema que el adquirir la fuerza. Para el cristiano, plantea un problema tanto más grande cuanto que la fuerza, aun siendo justa, es de todos los medios humanos el que lleva consigo un contexto histórico más cargado de dolor y de pecado, y que siempre, aun siendo justa, ha implicado la eventualidad de esas horribles necesidades y esos horribles medios de que antes hablábamos y cuya justicia misma es tenebrosa.

Pues bien; creemos que el cristiano no debe negarse a usar la fuerza *justa* cuando es absolutamente necesario. Pero estos medios, por consubstanciales que sean con nuestra naturaleza carnal y dañada, son *contra natura* respecto al *pneuma* que nos eleva a los usos divinos; el cristiano tiembla ante la necesidad de recurrir a ellos. Los hombres a quienes corresponde la iniciativa de recurrir a la fuerza, si son cristianos y aspiran a una transformación realmente humanista del mundo y a la instauración de una nueva cristiandad, no pueden limitarse a imponer con voluntad inquebrantable el freno de la justicia a aquellos medios que vienen del mundo de las fieras y a rechazar de un modo absoluto el empleo de la fuerza como medio de persuasión o por razón de comodidad. Tienen además que hacer violencia a la propia fuerza para compensar la violencia que ella impone al espíritu, o sea, dicho de otro modo, subordinar de tal manera la fuerza al amor que en sus manos venga a ser realmente el instrumento del amor en acción y que en la acción que ellos dirijan no se llegue realmente al justo empleo de los medios carnales de guerra sino en el último término y en caso de verdadera necesidad.

Y es preciso también —y aquí es donde interviene la inversión propiamente cristiana de los valores— que, antes que la fuerza y los medios de agresividad o de coacción, únicos medios que conocen los hombres de la carne y la sangre, se admita y se emplee todo un mundo de otros medios y entre ellos los que hemos llamado medios de edificación y medios espirituales de guerra: los medios de la paciencia y del sufrimiento voluntario que son por excelencia los medios del amor y la verdad. Sólo así puede ser compensada y *transformada* en victoria la inferioridad que en el orden de los medios carnales de guerra resulta para el cristiano del hecho de obligarse a regularlos según la justicia y de que chocan en él con los instintos del espíritu. La situación de un mundo en que todas las violencias

están desatadas reduciría bien pronto a la impotencia o a la abdicación de sí mismos, como ya hemos tratado de hacerlo comprender, a aquellos cristianos que, queriendo obrar en el terreno de lo temporal, no pusieran, en ese mismo terreno, la locura del amor a la cabeza de sus medios de acción.

Todo esto supone, en realidad, una especie de "inversión copernicana" en la concepción de la actividad política: no contentarse con obrar en este orden con arreglo al estilo del mundo para extraer del mundo una mecánica exterior y aparentemente cristiana, sino empezar por *sí mismo,* empezar por pensar, vivir y obrar uno mismo políticamente con arreglo al estilo cristiano para llevar al mundo una vida intrínsecamente cristiana. Tal versión ya se está preparando quizá; aún limitada a los grupos restringidos capaces de ejercer la acción animadora, ha de pasar algún tiempo antes de que efectivamente se realice . . .

Un segundo momento cronológico

Parece, pues, probable que la nueva cristiandad que esperamos haya de formarse y prepararse lentamente. Aunque el primer tiempo de que hablamos no se realizara, en efecto, sino de un modo parcial, inicial y virtual y en el seno de las civilizaciones de forma e inspiración no cristianas, no dejarían, sin embargo, esos inicios y esas virtualidades de tener un gran valor y demostrar que los hombres que trabajan por la instauración de una nueva cristiandad se consagran a la vez, en cooperación generosa, a hacer más humano y más justo el mundo en que se mueven.

Y hay todavía la posibilidad de que hagan algo más y, desempeñando un papel quizá decisivo en un porvenir próximo, hagan posible el que la liquidación histórica de que acabamos de hablar se realice sin catástrofes, como una simple crisis de crecimiento que nos conduzca a un mundo nuevo sin hacer pasar los hombres por experiencias demasiado crueles.

En todo caso, en un segundo período, después de esta liquidación histórica, hay derecho, a nuestro juicio, a esperar una realización completa (no digo que perfecta) del ideal histórico de una nueva cristiandad. Pero por caminos que no es fácil prever ni imaginar y mediante una "revolución" que requiere, como acabamos de indicar, mucho *más* de lo que generalmente implica esta palabra.

De cualquier manera, un esfuerzo cristiano de renovación social-temporal encuentra así —y esto es cosa importante— una escala y puntos de referencia con relación a los cuales puede ser definido. Y ya se trate de una realización más o menos precaria en un porvenir próximo, ya de una realización completa en un porvenir lejano, es en el tiempo mismo y en la historia terrestre donde tiene su punto

de mira y de aplicación, a diferencia del esfuerzo propiamente espiritual y religioso que tiende directamente a la vida eterna; y es ahora ya cuando el ideal histórico a que corresponde debe ejercitar su fuerza dinámica y orientar la acción.

Segundo aspecto de la noción de nueva cristiandad

Acabamos de hablar de dos tiempos distintos en cuanto a la instauración de una nueva cristiandad.

Hasta ahora hemos empleado la expresión "nueva cristiandad" en un sentido cultural muy amplio. Pero puede tomarse también en otro sentido, un sentido limitado. En efecto, si se recuerda la distinción que hicimos en otro capítulo, entre el *fin intermedio,* que, aun siendo medio, es un fin en sí mismo, y el simple medio o simple *instrumento,* se verá que en el ideal de una cristiandad nueva hay que distinguir dos aspectos o instancias diferentes, según que ese ideal afecte a formaciones profanas o temporales que tengan, en su orden, categoría de *fin* (o sea lo que hemos llamado un Estado laico vitalmente cristiano y una civilización profana cristiana, una nueva cristiandad en el sentido en que hasta ahora hemos tomado esta palabra) o que afecte, por el contrario, a formaciones temporales que sean tan sólo *instrumentos* de lo espiritual.

Si se considera esta segunda instancia o segundo aspecto, la idea de una nueva cristiandad, aunque afecte al dominio de lo temporal o cultural, se espiritualiza en cierto modo. Lo que en este caso designa es una especie de diáspora cristiana, una cristiandad, no agrupada y reunida en un cuerpo de civilización homogéneo, sino extendida por toda la superficie del globo como una red de núcleos de vida cristiana diseminados por las naciones. Los medios temporales de esa cristiandad son, esencialmente, medios pobres; puede reducírselos cuanto se quiera; ello no les impedirá salvar todos los obstáculos. Aun cuando el esfuerzo profano cristiano estuviera llamado a fracasar, por lo menos mientras no se realice la liquidación de los tiempos modernos, en la empresa de instaurar, incluso de un modo parcial o momentáneo, una nueva vida cristiana del mundo y de renovar la estructura visible del mundo, no fracasará en lo que a esta diáspora de civilización cristiana se refiere.

Podría suceder que hasta la suprema reintegración de que hemos hablado, no conozca, de hecho, el mundo, más que una época de terror y de amor, uno frente a otro. Podría suceder que todo el esfuerzo de los cristianos en el orden temporal hubiera de limitarse a hacer menos malos unos sistemas de civilización concebidos más para Behemoth o Leviatán que para la persona humana. Podría suceder que la comunidad cristiana, después de haber sido perseguida por los paganos, y de perseguir ella a los herejes, hubiera de volver a ser

perseguida. Siempre serviría para demostrar, en medio de las vicisitudes de la historia, que todo lo que no es amor está llamado a perecer.

Y, por otro lado, si, como creemos, el período histórico que ha de seguir a la liquidación del humanismo antropocéntrico ha de ver un completo florecimiento temporal cristiano (en las condiciones de imperfección y deficiencias propias de esta vida), ha de ser como fruto de todo el trabajo oscuro que se haya hecho en tal sentido y para el cual se pide a los cristianos de este tiempo que se consagren con santa energía y con paciencia grande. ¿Acaso no es una proposición evidente por sí misma o por el simple examen de sus términos que, en definitiva, quien vence es el más paciente?

VII

DE UN PORVENIR MÁS PRÓXIMO

Cualesquiera que sean las perspectivas remotas, plantéanse algunas cuestiones en relación con la actitud que los hombres conscientes de la misión temporal del cristiano y deseosos de actuar en el dominio de lo temporal —los que podríamos llamar, para traducir aproximadamente el *cives praeclari* que los antiguos filósofos, los elementos políticos ilustrados— deben actualmente adoptar.

1. De la acción política

Distingamos ante todo, porque el hacerlo es esencial para nuestro propósito, lo que podríamos llamar una acción política *de objetivo cercano* y una acción política de *objetivo remoto*. Llamo acción política de objetivo cercano a una acción política que, aun trabajando para un porvenir muy amplio, se determina en cuanto a acción y gradúa su impulso con relación a un resultado próximo que le sirve de punto de mira.

De una acción política de objetivo cercano

Ahora bien; si es cierto que, por causas de sus vicios internos y apostasías, nuestro actual régimen de civilización se encuentra preso entre contradicciones y males irremediables, una política de objetivo cercano, una política dependiente del porvenir inmediato y que sitúa en un resultado próximo su fin directamente determinante, puede optar entre tres clases de medicación: una medicación de conservación, que para mantener la paz civil se contente con el mal menor y recurra a medios paliativos; una medicación draconiana que pretenda salvar inmediatamente al mundo enfermo, por una revolución próxima que instaure la dictadura comunista del proletariado; y una

medicación draconiana que ponga su esperanza en una revolución próxima o en un reflejo defensivo que realicen una refundición totalitaria del Estado nacional.

Puede ocurrir que en algún momento y en algunos países el primer método venga a ser simplemente una atenuación del segundo o el tercero (que, por lo demás, se parecen mucho, excepto en que el segundo antepone la comunidad proletaria en gestación a la ciudad política existente, y el tercero, la ciudad política existente a la comunidad proletaria en gestación). Mas no parece probable que los cerebros políticamente cualificados de que venimos hablando acepten fácilmente una u otro. ¿Acaso el primero no parece sujeto a las miserias del empirismo y del oportunismo y no supone, como toda política que vive al día, la aceptación del régimen de civilización existente? ¿Acaso el segundo no es solidario de una filosofía y de una mística expresamente ateas y no expone la persona, la sociedad familiar y la comunidad nacional a los peligros de semejante mística? ¿Acaso el tercero (sin hablar de los obstáculos de hecho que, lo mismo que el segundo, crearía para el desarrollo efectivo de una actividad política cristiana) no busca el remedio de ciertos males del régimen actual en la agravación de otros? ¿No es, igual que el segundo, totalitario, y no implica el riesgo de hacer desaparecer una de las primeras condiciones precisas para una restauración temporal vitalmente cristiana, a saber, la posibilidad de esa vuelta a la cristiandad de las masas obreras que marchan hacia su mayoría de edad social, de que se trató en el capítulo anterior?

Ante dificultades tan grandes como las que acabo de indicar pudiera ocurrir que nuestros *cives praeclari* sintieran la tentación de limitarse a una actividad temporal también, pero superior a las divergencias de los partidos políticos (porque sólo afecta a las relaciones entre lo temporal y lo espiritual y no roza sino indirectamente a la vida política propiamente dicha), quiero decir al campo estrictamente limitado de la defensa temporal de los intereses religiosos y de las libertades religiosas, sin preocuparse de más. Tal actividad es ciertamente necesaria, indispensable; pero no es suficiente. Exige imperiosamente la actuación del cristiano, pero éste no puede *limitarse* a ella. El cristiano no puede hallarse ausente de ningún dominio de la conducta humana, en todas partes se lo necesita. Tiene que trabajar a la vez —en cuanto cristiano— en el plano de la acción religiosa (indirectamente política) y —en cuanto miembro de la comunidad espiritual— en el plano de la acción propia y directamente temporal y política.

De una acción política de largo alcance

Mas, ¿cómo hacerlo? ¡Ah! Yo creo que es una acción política *de objetivo remoto* o *de largo alcance*, a la que se invita a nuestros *cives praeclari*. No sería ni una medicación de conservación, ni una medicación draconiana; sería quizá una medicación heroica.

Téngase en cuenta que cuando hablamos de la *realización* de un ideal histórico-temporal hay que tomar estas palabras en su verdadero sentido. Un ideal histórico concreto no puede ser nunca realizado como un término, como una cosa hecha (de la que pueda decirse: "se acabó; descansaremos"), sino sólo como algo en movimiento, como una cosa en vías de realización y siempre por realizar (como un ser vivo, desde que nace, se va formando incesantemente). ¿En qué momento tiene lugar la "realización" de ese ideal, su "instauración"? Cuando pasa la línea de la existencia histórica, cuando nace la existencia histórica, cuando empieza a ser reconocido por la conciencia común y a desempeñar una función motriz en la obra de la vida social. Antes se estaba preparando, después seguirá realizándose. Ya hemos llamado la atención sobre la diferencia que existe entre una *utopía* y un *ideal histórico concreto*.[1] Una utopía es precisamente un modelo que ha de ser realizado como término y punto de reposo —y es irrealizable. Un ideal histórico concreto es una imagen dinámica que ha de ser realizada como movimiento y como línea de fuerza, y por eso mismo es realizable. De aquí que pueda estar lejana su realización, y sin embargo servir desde luego de punto de mira e inspirar, durante un período de preparación que puede ser muy largo, una acción proporcionada a la vez, en cada instante, al fin futuro y a las circunstancias presentes. Esto es lo que llamamos una acción política de largo alcance.

Sólo ella permite evitar las antinomias que acabamos de señalar. Las ciudades políticas, las comunidades nacionales existentes son cosa distinta del régimen de civilización en que en una época determinada se encuentran colocadas —esta es una distinción esencial—; y nuestros elementos políticos ilustrados no pueden ni sacrificarlas a la abolición del régimen actual de civilización ni sacrificarles a ellas la instauración de un régimen de civilización menos indigno del ser humano. El problema que se les plantea, insoluble para toda política de objeto cercano, es el de llevar las ciudades políticas existentes —por medio de los cambios profundos y las transformaciones en su estructura necesarias para ello, y también de las mermas de soberanía que requiera el establecimiento de una verdadera comunidad temporal internacional, y a través de las vicisitudes y la

[1] Véase cap. IV, párrafo 1.

disolución del régimen actual— a un nuevo régimen de civilización fundamentalmente diferente del régimen actual porque sea realmente aún reflejo en lo social-terrestre de las exigencias evangélicas.

Supongamos, pues, que se forme —y ello es a nuestro juicio sumamente deseable—, no un partido político con etiqueta religiosa como era el *Centrum* alemán,[2] sino uno o varios grupos políticos con nombre y especialización política, verdaderamente política (lo que supone una concepción concretamente determinada del bien común temporal como tal), y de espíritu auténticamente cristiano; y hablo de varios grupos porque hombres a quienes una la misma fe religiosa pueden muy bien estar en este terreno en desacuerdo y oponerse unos a otros.

Si las consideraciones que anteceden son exactas, aquellos de esos grupos que tuvieran por base una buena filosofía política y una buena filosofía de la historia moderna trabajarían en una acción política de *largo alcance*, que en vez de estancarse en el *momento* actual, contase con la *duración* y tuviese presente el tiempo de maduración necesario para llegar a renovar el orden temporal con sentido humanista integral.

Esa reacción se ejercería desde ahora; no se desinteresaría de las necesidades actuales del cuerpo social. Atender a las necesidades actuales de los hombres, a las que están ahí, ante nuestros ojos y no tienen espera, es una obligación. Pero esta obligación no implica que todo haya de sacrificarse a las necesidades actuales; como, por ejemplo, un jefe, en plena batalla, piensa más en la victoria final que en los sufrimientos presentes de los soldados. ¿Cómo, pues, remediar las necesidades del momento sin producir un mal a cambio de otro mal ni agravar demasiado el porvenir? Con medidas que, a la vez que sean útiles al bien común, preparen transformaciones cada vez más profundas y que, aun cuando requieran paciencia y mientras llega la liquidación del régimen presente no puedan presentarse sino como paliativos sean realmente algo más que simples paliativos y rebasen el empirismo y el oportunismo, porque preparen efectivamente un nuevo régimen de civilización. Así procederá a este respecto la acción política de que venimos hablando, avanzando por escalones, proponiendo, y, en la medida en que alcanzase a dirigir los acontecimientos, ejecutando sus "planes" de aproximación y sus programas propios, determinados por el propio fin a que van dirigidos.[3]

Pero este fin sería un fin a larga distancia. Los técnicos forestales

[2] Cf. *Du Régime temporel et de la Liberté*, cap. III.

[3] Cf. las reflexiones de Henri de Man en el último capítulo de *L'Idée Socialiste*.

disolución del régimen actual— a un nuevo régimen de civilización fundamentalmente diferente del régimen actual porque sea realmente aún reflejo en lo social-terrestre de las exigencias evangélicas.

Supongamos, pues, que se forme —y ello es a nuestro juicio sumamente deseable—, no un partido político con etiqueta religiosa como era el *Centrum* alemán,[2] sino uno o varios grupos políticos con nombre y especialización política, verdaderamente política (lo que supone una concepción concretamente determinada del bien común temporal como tal), y de espíritu auténticamente cristiano; y hablo de varios grupos porque hombres a quienes una la misma fe religiosa pueden muy bien estar en este terreno en desacuerdo y oponerse unos a otros.

Si las consideraciones que anteceden son exactas, aquellos de esos grupos que tuvieran por base una buena filosofía política y una buena filosofía de la historia moderna trabajarían en una acción política de *largo alcance*, que en vez de estancarse en el *momento* actual, contase con la *duración* y tuviese presente el tiempo de maduración necesario para llegar a renovar el orden temporal con sentido humanista integral.

Esa reacción se ejercería desde ahora; no se desinteresaría de las necesidades actuales del cuerpo social. Atender a las necesidades actuales de los hombres, a las que están ahí, ante nuestros ojos y no tienen espera, es una obligación. Pero esta obligación no implica que todo haya de sacrificarse a las necesidades actuales; como, por ejemplo, un jefe, en plena batalla, piensa más en la victoria final que en los sufrimientos presentes de los soldados. ¿Cómo, pues, remediar las necesidades del momento sin producir un mal a cambio de otro mal ni agravar demasiado el porvenir? Con medidas que, a la vez que sean útiles al bien común, preparen transformaciones cada vez más profundas y que, aun cuando requieran paciencia y mientras llega la liquidación del régimen presente no puedan presentarse sino como paliativos sean realmente algo más que simples paliativos y rebasen el empirismo y el oportunismo, porque preparen efectivamente un nuevo régimen de civilización. Así procederá a este respecto la acción política de que venimos hablando, avanzando por escalones, proponiendo, y, en la medida en que alcanzase a dirigir los acontecimientos, ejecutando sus "planes" de aproximación y sus programas propios, determinados por el propio fin a que van dirigidos.[3]

Pero este fin sería un fin a larga distancia. Los técnicos forestales

[2] Cf. *Du Régime temporel et de la Liberté*, cap. III.

[3] Cf. las reflexiones de Henri de Man en el último capítulo de *L'Idée Socialiste*.

trabajan con miras a un futuro estado de la selva calculado con precisión, pero que ni sus ojos ni los de sus hijos han de ver. De igual modo, la acción política de que se trata mide su impulso con referencia a un objetivo lejano; su propio fin directamente determinante se encuentra en realizaciones precisas, pero alejadas en el tiempo; y en función de este fin ordena todo lo demás.

La actividad política y los cristianos

Para evitar todo posible equívoco, conviene hacer notar que es necesario distinguir claramente la noción de actividad política *ejercida* (legítimamente ejercida) *por cristianos* y la de actividad política (sea cualquiera la escuela de que proceda) *de inspiración cristiana.* Nuestras reflexiones no se refieren a la primera de estas ideas.

Si se considera la actividad política *efectivamente ejercida* en el terreno político por hombres que en el orden religioso son cristianos, se está en presencia de una mera cuestión de hecho y todo se reduce a dos observaciones; la primera es que, en cuanto al régimen político establecido, ya sea antiguo o moderno, cualquiera que sea su tendencia característica e incluso aunque no corresponda al ideal temporal del cristiano o lo contradiga más o menos gravemente, el principio paulino del respeto y el servicio leal debido en conciencia a la autoridad que tiene a su cargo el bien común llevará positivamente, por diversas que puedan ser las consideraciones circunstanciales favorables o desfavorables que entren en juego en el razonamiento político, a un número mayor o menor de cristianos a aceptar cargos públicos y a prestar así a ese régimen, por amor al bien público, una colaboración personal activa y celosa. Lo cual es una cosa normal (la oposición también). En algunos casos habrá de plantearse para ellos, evidentemente, la cuestión de la legitimidad del régimen; pero casi siempre, sobre todo en una época como la moderna, será la consideración empírica del mal menor la que decida la cuestión; y aun siendo un régimen discutido, e incluso tiránico, es probable que se encuentren siempre, en mayor o menor número, espíritus que resuelvan la cuestión en sentido favorable, en virtud de razones válidas para su conciencia.

La segunda observación es que, en cuanto a los partidos y a las diversas formaciones políticas que actúan en el mundo, y teniendo en cuenta, de una parte, la síntesis complejísima de verdades y deberes a que la conciencia cristiana se siente obligada, y por otra, la extrema variedad de espectos que representan los problemas políticos y sobre todo la separación realizada por los partidos, cada uno de los cuales prescinde más o menos de muy altos valores afirmados por otros; el predominio de tal o cual aspecto, según las características espirituales, las situaciones profesionales, las categorías sociales, etc.,

dará por resultado el que, de hecho, se encuentren cristianos en las formaciones políticas más diversas y a veces más contrarias puesto que su conciencia no les reprochará la adhesión a una u otra de esas formaciones como una cooperación al mal.

Si después de esto se pretende dar reglas y preceptos para la formación de la conciencia cristiana, o sea, dicho de otro modo, si se considera la cuestión de derecho de la actividad política *moralmente permitida* a los cristianos, a la Iglesia de Cristo incumbre dictar esas reglas y preceptos y particularizarlos según los casos; a la Iglesia docente, quiero decir, sin que nadie, clérigo o seglar, pueda permitirse agravarlos.

Pero todo lo que acabamos de recordar es extraño a los problemas de que aquí tratamos. Éstos no se plantean en relación con la actividad política efectivamente ejercida por personas cristianas, y moralmente permitida a ellas, o sea en cuanto a una cuestión que interesa esencialmente a la *religión* en su relación con la política. Se refieren a una cuestión mucho más limitada y que se sitúa esencialmente en el campo de la *política misma* y de la filosofía política; la cuestión de una *actividad política* que, a la vez que política, sea de *inspiración cristiana* y esté ordenada hacia un ideal temporal cristiano; o sea en otras palabras, la cuestión de lo que debe ser, en las condiciones de la edad moderna, una justa actividad política a los ojos del filósofo cristiano de la cultura y de la sociedad; y la respuesta sugerida no pretende ser la única posible, puesto que puede haber en este punto como en muchos otros diversidad de escuelas filosóficas; se refiere a una determinada concepción cultural, la que nos parece justa y la que responde a lo que hemos llamado humanismo integral.

La actividad política en cuestión, como ya hemos expuesto repetidamente, no requiere la actuación de todos los cristianos, ni sólo de los cristianos; sino únicamente de aquellos cristianos que profesan una cierta filosofía del mundo, de la sociedad y de la historia moderna y de aquellos no cristianos que de una manera más o menos completa reconocen el acierto de esa filosofía.

Es natural que en el terreno de la acción esos hombres constituyan formaciones políticas autónomas; lo que, evidentemente, no significa que se nieguen por principio, salvo en casos excepcionales, a cooperar con el régimen establecido, o a celebrar acuerdos con otras formaciones políticas y colaborar con ellas. Pero importa que al mismo tiempo cuiden de preservar el germen de una política vitalmente cristiana de todo aquello que pueda alterarlo. "Cuanto más frágil, oculto y discutido es todavía ese germen, mayor intransigencia y mayor dureza hay que emplear para conservarlo puro." [4] Deberán,

[4] *Lettre sur l'Indépendence*, p. 51.

pues, conservar siempre su independencia y su libertad de movimiento porque sus colaboraciones mismas, sus alianzas y sus acuerdos han de considerarlos en función de la política *de largo alcance* que hemos tratado de caracterizar; lo mismo que toda su actividad política y sus más hondos compromisos temporales.

Exigencias propias de una política basada en el porvenir

Toda verdadera revolución supone que cierto día se ha comenzado a separarse del presente y en cierto sentido a desesperar de él. Transferir los fines especificadores de la propia actividad a un estado incompatible con el estado presente; llevar dentro de sí este porvenir, que no puede nacer sino de una ruptura esencial, y cuidarse ante todo de él y cuidar del presente con referencia a él; prepararlo por todos los medios adecuados, elaboración doctrinal, acción sobre los espíritus, obras sociales y culturales, acción política: he aquí el primer rudimento de una actitud revolucionaria, en el más amplio y más legítimo sentido del término.

Frente a los que quisieran añadir a la lista de los deberes cívicos una especie de deber de guerra civil y obligar a cada cual a elegir entre ilusiones contrarias (aunque en muchos puntos comparables) de salvación temporal inmediata, quienes adopten esta actitud parecerán tal vez disidentes; no serán ellos quienes lo hayan querido ni hay en ello más que una apariencia. Sobreviene, ciertamente, una cierta separación, pero sólo en tanto en cuanto el estado presente del mundo deja de ofrecer el punto de mira y el objetivo determinante; no hay *escisión*, no hay supresión o secesión; hay tan sólo (y nada más profundamente humano) negativa a sacrificar el porvenir al presente, *conversión* hacia un tema y *concentración* en un núcleo que no es el orden presente, sino una nueva cristiandad que requiere ser preparada y madurada largamente.

En realidad no hay nada tan escandaloso y en cierto sentido tan revolucionario (puesto que es revolucionario incluso frente a la revolución) como la creencia en una política intrínsecamente cristiana por sus principios, su espíritu, sus modalidades, y la pretensión de proceder en este mundo a una acción política vitalmente cristiana. Pero el hombre consciente de estas cosas sabe que lo primero para servir al bien común temporal es permanecer fiel a los valores de verdad, de justicia y de amor que son su principal elemento. Sabe que después del tiempo de concentración de las energías vegetativas viene el tiempo de germinación y de manifestación gloriosa de la vida. Y con el mismo ardor que los discípulos de Proudhon y de Marx guardan y alimentan dentro de sí, a costa de todos los renunciamientos necesarios, el porvenir de su revolución, guarda aquél y nutre en su alma y en su acción el germen y el ideal de la nueva

civilización que, cada uno según su medida, estamos llamados a preparar en el tiempo y para el tiempo, para la historia terrenal de esta pobre tierra.

2. Problemas del tiempo

Algunos críticos [5] nos han reprochado el no formular una regla de conducta para *A*, el no decir "al católico individualmente considerado" lo que debe hacer *hic et nunc*.

"What should A do?"

A eso contestamos que la conducta de los católicos como tales es cosa de la Iglesia católica y que, además, la misión de los filósofos no es la de dar consignas. Además, si *A* pregunta lo que debe hacer, *B* puede preguntarlo también, y ¿quién nos asegura que *A* y *B* deban ejercitar la misma actividad? Cada uno tiene sus aptitudes particulares, su situación y significación propias en el contexto de la existencia. Y la ley de la división del trabajo se impone lo mismo en la actividad social-temporal que en las demás.

Por otra parte, nuestras reflexiones se refieren más bien al tiempo en que nos hallamos y en que entramos que al instante presente y a "lo que hay que hacer" en el instante presente.[6] Y entre el instante

[5] Especialmente Mr. Charles Smyth en la revista *Christendom*; esta polémica ha tenido repercusiones interesantes en *The Colosseum* y en *Blackfriars*. *"What should A do?"* pregunta Mr. Smyth; y a este propósito nos reprocha el que en nuestro libro *Du Régime temporel* predicamos *"a santified detachment"*. Creíamos habernos expresado bastante claramente sobre el particular, pero habrá que pensar que para algunos lectores "la famosa claridad francesa" —por lo menos en lo que se refiere a cuestiones filosóficas—, es, en efecto, "una cortina de humo" que disimula obscuridades impenetrables. Un apartamiento distinguido y santificado es, a nuestros ojos, todo lo contrario de una actitud cristiana; el cristiano está sujeto a las exigencias de una *libertad comprometida*, pero no basta decir: *mucking in*, es preciso decir también lo que el mundo espera de nosotros, en este punto.

[6] Ya hemos indicado antes de ahora que en el orden de la acción política, la constitución de un "tercer partido" es lo que nos parece más necesario en el momento presente.

En lo que se refiere a este tercer partido "que no hay que considerar como un partido que dispute el terreno a los demás, sino como una gran agrupación de hombres de buena voluntad", que barran los prejuicios y las ideologías convencionales y se apliquen a un trabajo positivo de justicia social e internacional, que obren en coordinación con los grupos profesionales y dispuestos, cualesquiera que sean las preferencias políticas de unos u otros, en aquellas colaboraciones que sean útiles para el bien común y el buen éxito de las experiencias acometidas por el país; "que apoyen y susciten las medidas reformadoras realizables en cada momento y se encaminen siempre, cualesquiera que sean las fluctuaciones y las vicisitudes

en que el autor da el imprimátur a su libro y aquél en que el libro se publica, el momento presente puede, sobre todo en la época en que vivimos, haber cambiado radicalmente. En realidad, lo que dicta

---

del movimiento de la vida política, hacia lo que verdaderamente sirva a la justicia y a la paz" (*Lettre sur l'Indépendence*, p. 38), es evidente que, originada en primer término por la amenaza de la guerra civil y contra ella, una agrupación de esta especie pertenecería a las "medicaciones de conservación" de que tratábamos en la sección precedente en cuanto tendiera ante todo a conjurar los peligros más apremiantes —con remedios de urgencia— y a mantener la paz civil.

El propio trabajo de transformación o de revolución profunda de nuestro régimen de cultura requiere, además, para ser llevado a buen término, que un período suficientemente largo, en que el mundo pueda cobrar aliento, permita que se formen nuevos equipos y que la juventud pruebe fortuna. El momento de ser engendrado un nuevo mundo aún no nacido, señala la muerte del mundo antiguo, pero es preciso que éste no muera demasiado pronto ni de una infección que haga que no transmita a su heredero sino taras.

Al hablar de un tercer partido decimos lo que, a nuestro juicio, sería porque cuanto más tiempo pasa sin que se produzca la iniciativa de semejante agrupación, menos probabilidades tiene de realizarse. En definitiva, a la falta de educación política en ciertas capas de la población es a lo que parece que debe atribuirse la principal responsabilidad de ello: porque muchos de los que hubieran podido constituir la fuerza del tercer partido, en vez de ir a él, se han entregado a alguno de los bandos que hoy se reparten las multitudes, o a formaciones sin consistencia política ni comprensión de las condiciones reales de la unidad del país, que sólo de un modo ilusorio se asemejan a una agrupación del tipo antes descrito.

Si aún es posible evitar a Francia, amenazada de otra parte, por tantos peligros exteriores, la eventualidad de una crisis de guerra civil, o de una crisis comunista, o de una crisis de dictadura, el observador imparcial no ve, sin embargo, y de todas maneras, otro camino que la política que *hubiera hecho* el tercer partido y que se impone por sí misma a todo cerebro razonable: política conforme a los instintos de libertad, de iniciativa y de buen sentido de un pueblo que, a pesar de las excitaciones de la prensa y de los partidos, conserva en último término como rasgo característico, el sentido de la medida— hasta el momento en que pierde el control de sí mismo y cae bajo la dirección de una violencia ebria de lógica. ¿En qué medida los movimientos espontáneos del buen sentido y del sentido nacional, el celo y la actividad personal de los hombres realmente capaces de comprender el bien público pondrán suplir, en cuanto a esa política —por lo menos mientras las pasiones de partido no provoquen convulsiones en que actúen por sí solos los reflejos elementales—, la obra del tercer partido? Sólo los hechos podrán contestar a esta pregunta.

El tercer partido es, o era, una solución circunstancial, a nuestro juicio necesaria, y cuya falta puede costar cara. Los grupos políticos de nombre y especificación verdaderamente política y de inspiración intrínsecamente cristiana de que tratábamos en nuestra *Lettre sur l'Indépendence* y a que de nuevo nos referimos aquí, responden a otras necesidades más orgánicas y más profundas y requieren otro personal y otros jefes. Pero respecto de ellos no es ni el pasado reciente ni el momento actual; es un porvenir más o menos próximo lo que hay que tener en cuenta.

a los hombres las más de las veces lo que han de hacer es la presión de las necesidades del momento; se lo dicta muchas veces de mala manera y siempre de manera imprevista.

Lo que en la segunda parte de este capítulo quisiéramos hacer, considerando en sus rasgos generales el actual período histórico, es precisar lo que en otros sitios hemos dicho respecto de las actividades que a nuestro juicio pueden esperarse de iniciativas cristianas en el terreno temporal y político; es decir, determinar más concretamente la fisonomía de las nuevas formaciones políticas de cuya eventual aparición se ha tratado en la sección precedente.

Acción católica y acción política

Debemos recordar ante todo que nos mantenemos en el terreno estrictamente temporal; y que si nos dirigimos, naturalmente, a los cristianos, porque también nosotros lo somos, no nos dirigimos sólo a los cristianos ni a los cristianos *en cuanto* tales; sino a los cristianos y a los no cristianos que, en el orden de la filosofía, de la cultura y de la sociedad, tengan por razonables las concepciones que aquí agrupamos bajo el nombre de humanismo integral. Las consideraciones que presentamos se refieren, pues, a un campo totalmente distinto del que, en virtud de las iniciativas del papa Pío XI, los católicos de los distintos países conocen bajo la denominación de *acción católica,* que es de orden esencialmente religioso y apostólico.[7]

Si de la acción católica se ha dicho que debe preparar para la acción política y preparar también la solución de los problemas sociales, es en cuanto le corresponde formar, en el seno de sus comunidades temporales respectivas, católicos verdadera y enteramente instruidos de la doctrina común de la Iglesia, especialmente en materia social, y capaces de infundir en la vida una inspiración auténticamente cristiana. Pero imaginar que la doctrina común de la Iglesia basta por sí sola para resolver los conflictos de la historia temporal y proporcionar las soluciones concretamente determinadas de que los hombres necesitan *hic et nunc,* sería confundir lo espiritual y lo temporal. Bajo este supuesto doctrinal, son necesarias una filosofía social y política y ciertas elaboraciones prácticas. Y lo mismo sucede en el campo de la acción.

En este punto conviene cuidar de no volver a caer, bajo formas nuevas, en errores antiguos. Si la Iglesia medieval ha formado y modelado directamente la Europa política, es porque le fue preciso sacar el orden temporal mismo del caos; tarea suplementaria a la que no podía negarse, pero a la que no se resignó desde el primer momento sin una legítima aprensión. Hoy, el organismo temporal existe,

[7] Véase el anexo al final del libro.

y bien diferenciado. No es a la Iglesia, sino a los cristianos como miembros temporales de este organismo temporal a quienes corresponde de un modo directo e inmediato transformarlo y regenerarlo según el espíritu cristiano. En otros términos, el clero no es el llamado a manejar las palancas de mando de la acción propiamente temporal y política. La misión propia de la Acción Católica, como ella misma lo proclama sin cesar, por boca de sus órganos autorizados, es crear un estado de espíritu esencialmente cristiano; y sólo cuando "la política toca al altar" es cuando —por una cierta adaptación moderna de la antigua *potestas indirecta*—[8] debe intervenir en el terreno político. En el orden de las actividades estrictamente temporales, sociales y políticas, es normal que la iniciativa venga de abajo, es decir de los seglares actuando por su cuenta y riesgo.

Necesidad de nuevas formaciones políticas

Parece natural e inevitable que a concepciones sociales y políticas nuevas correspondan órganos de acción adecuados. El despertar de la conciencia cristiana a los problemas estrictamente temporales, sociales y políticos, que implica la instauración de una nueva cristiandad, ha de llevar consigo, a nuestro juicio, el nacimiento de nuevas formaciones políticas temporal y políticamente diferenciadas y de inspiración intrínsecamente cristiana.

Estas nuevas formaciones políticas creemos que deben ser concebidas como hermandades temporales de un tipo enteramente inédito —hermandades que serían puramente profanas, a diferencia de ciertas Órdenes religiosas, como las Órdenes militares u hospitalarias de otros tiempos—, que aceptarían como principios el respeto de la persona y la fuerza espiritual del amor evangélico, a diferencia de una Orden profana, pero atea, como es hoy, por ejemplo, el partido comunista; se consagrarían a una obra de transformación de altos vuelos, que quiere, a la vez que un gran espíritu de sacrificio, la difícil renovación de los medios a que ya hemos aludido repetidas veces en este libro. En un principio serían, evidentemente, formaciones minoritarias, que actuarían como fermentos y estarían sujetas a las iniciativas de un corto número de personas. En cierto sentido cabe desear su pronto nacimiento, porque las circunstancias exteriores podrían dificultarlo considerablemente; pero si se tiene en cuenta la preparación interior que requieren, no es de desear, evidentemente, que se produzca hasta el momento en que se hallen suficientemente

[8] Cf. Mgr. Paul Richaud, *Notions sommaires sur l'Action catholique*, París, Spes, 1936, p. 47; y la recopilación de textos pontificios sobre *Acción católica* publicados y comentados por el abate Georges Guerry (París, Desclée de Brouwer, 1936).

aseguradas las condiciones espirituales y doctrinales precisas y en que surgan en las generaciones nuevas las personalidades realmente aptas para tal obra. Puede haber ya ensayos desde ahora; esto es cosa visible para quien sigue con atención los indicios de la nueva germinación; "aun en condiciones ingratas y con la torpeza de la iniciación, el impulso ya está dado".[9] Pero la obra tardará en salir a luz y florecer.

Las nuevas formaciones políticas de que hablamos presuponen, en realidad, una profunda revolución espiritual; no pueden nacer sino como una de las manifestaciones de la resurrección de las fuerzas religiosas que ha de producirse en los corazones. Suponen además un vasto y multiforme trabajo de preparación en el orden del pensamiento y en el de la acción, de la propoganda y de la organización. Suponen la penetración de concepciones nuevas en el mundo obrero y campesino, pues el seno de la aristocracia proletaria en colaboración con los "intelectuales" es de donde deben surgir. Si *A* pregunta lo que debe hacer, en todo esto hallará en qué ocuparse.

Situación histórica de estas nuevas formaciones

Supongamos que existen ya estas nuevas formaciones políticas.

En el orden del movimiento y de la acción podrían evidentemente contraer, como cualquier otra entidad política, aquellas alianzas, celebrar aquellos pactos o acuerdos momentáneos que juzgasen acomodados a las circunstancias; la monarquía francesa se alió en su tiempo con el imperio romano y con príncipes herejes; la Santa Sede no ha tenido nunca reparo en firmar concordatos con Estados que se hallaban muy lejos de practicar las máximas cristianas. No se trata, en este punto, sino de oportunidades de momento; y aun cuando éstas también quedan sometidas a una regla ética, ello no significa que no se deba tratar sino con hombres cuyas ideas y cuya conducta se aprueba; significa tan sólo que el objetivo del trato ha de ser un efecto concreto intrínsecamente bueno y no ha de poner en peligro otros bienes superiores, en el porvenir concreto de la historia y habida cuenta de las relaciones concretas entre las fuerzas que en ella actúan.[10]

Pero respecto a las nuevas formaciones a que venimos refiriéndonos puede plantearse otra cuestión, a la vez más general y más fundamental; la de cual sería su *situación* efectiva en la estructura concreta de la historia, frente al totalitarismo fascista o racista y frente al comunismo, supuestas, de otra parte, las posiciones doctrinales que quedan definidas en los análisis de la presente obra.

[9] *Lettre sur l'Indépendence*, p. 52.
[10] Véase el capítulo anterior, párrafo 1.

Su situación concreta (y por tanto su actitud práctica) respecto de las fuerzas comunistas y respecto de las fuerzas que, a falta de un nombre genérico apropiado, llamaremos "fascistas" (puesto que el fascismo italiano representa la primera forma en que se han manifestado en la historia ciertas energías fundamentalmente comunes, pero especificadas de muy diversos modos) se hallaría, a nuestro juicio, determinada por las dominantes o condiciones de hecho siguientes: por una parte, las diversas clases de fascismo son todas, en virtud de su tendencia original y de su estatismo, opuestas al ideal histórico que esas formaciones políticas mirarían como su fin determinante y opuestas también a la misma base existencial y a la misma necesidad primordial de que ellas parten —esta "base existencial" es para mí el movimiento que conduce a la historia hacia una transformación substancial en que el "cuarto estado" tenga acceso (bajo un signo fasto o nefasto, esto depende ya en gran parte de la voluntad humana) a la propiedad, a una libertad real y a una participación real en la gestión económica y política— y esa "necesidad primordial" es para mí la necesidad histórica de la "reintegración de las masas" en una civilización de espíritu cristiano. Por otra parte, el comunismo reconoce, sí, la base existencial en cuestión, pero falseando su concepto a causa de su filosofía errónea, del hombre y de la sociedad y falseando en consecuencia el sentido que ha de imprimirse a la evolución; donde nuestras nuevas formaciones políticas proclamarían la necesidad primordial de reintegrar a las masas en una civilización de espíritu cristiano, él afirma la necesidad de integrarlas en una civilización de espíritu ateo; donde ellas reconocerían la necesidad de colectivizar en una amplia medida la economía para permitir a la persona llevar una vida supracolectiva, él intenta colectivizarla totalmente y de tal manera que la vida entera del ser humano se encuentre también colectivizada.

De modo que, aquí, se falsean el fin mismo y la razón de ser de todo el movimiento; allí se niega su base histórica (y su fin). La oposición fundamental de las nuevas formaciones políticas de que hablamos a las dos formas contrarias de totalitarismo político-social proceden, pues, en parte de las mismas razones teóricas (referentes, ante todo, a la dignidad y la libertad de la persona humana y a los valores que le son propios), pero en otra parte, de razones de situación concreta diferentes aunque igualmente apremiantes. De donde resulta que sólo podría pensarse en acuerdos con unas u otras fuerzas en cuanto a objetivos, no sólo limitados, sino neutros, o que no tuvieran más que una significación "material". En cuanto entrase en juego lo "formal", es decir, el elemento especificador y animador de la acción, las nuevas formaciones políticas tendrían que afirmar ante todo su independencia y su irreductibilidad esencial. En par-

ticular, frente a un dinamismo comunista ya muy desarrollado, de no mantener siempre su independencia y su libertad de movimiento, correrían el riesgo de ser absorbidas o devoradas por sus aliados de un día, después de haberles aportado en un cierto momento un espíritu romántico y la frescura de un humanismo místico, como sucedió en Rusia a los elementos no marxistas que se unieron en un principio a Lenin en nombre de la revolución espiritual. Porque en la buena práctica revolucionaria, el amigo de ayer se convierte pronto en el enemigo de hoy, y en el enemigo más odiado.

Pero entonces, presas entre el fascismo y el comunismo, ¿cuál sería el destino de las nuevas formaciones de que hablamos? ¿No serían, como formaciones minoritarias, aplastadas inevitablemente por el triunfo del uno o por el triunfo del otro?

Las cosas no suceden de un modo tan sencillo. Habría algunas probabilidades —y en una materia como ésta, ¿qué más se puede pedir que probabilidades?—, de que esas formaciones minoritarias, cuando existieran, se hicieran en algunos países lo bastante fuertes, no digo que para dejar de ser minoritarias (como tampoco los mismos partidos a que las comparamos), pero sí para tomar la iniciativa de las operaciones [11] (y quizá para actuar sobre el mismo comunismo e inclinarlo, no sólo a tender a los cristianos una mano sin Dios, sino a liberarse del ateísmo que es la raíz de sus demás errores). Hay que tener en cuenta en esto el anhelo de un mundo desesperado hacia algo realmente nuevo, mejor y más humano que las fuerzas existentes, y donde las profundas reivindicaciones vitales y las grandes energías irracionales, que el dolor de las generaciones infunde en los hombres de hoy, podrían encontrar al fin una forma de verdad. El mal y el

[11] La actividad de estas formaciones parece que sería además el mejor medio de escapar a la singular habilidad de los métodos leninistas, que ponen a los cristianos en la alternativa de colaborar con el comunismo para determinados fines temporales próximos y particulares, buenos en sí mismos, pero a costa de dejarse conducir o dirigir por él; o bien de rehusar esta colaboración, dejando perderse ocasiones quizá privilegiadas de obrar en favor del bien de los hombres y realizando en apariencia obra de mala voluntad.

Claro está que en el campo de las obras de asistencia, ciertas colaboraciones limitadas, como las que la autoridad eclesiástica ha autorizado en ciertos casos entre los párrocos y las municipalidades comunistas para el socorro de los parados, no tienen estos inconvenientes. Pero en general, para los cristianos, la cuestión no consiste tanto, realmente, en aceptar o rehusar las colaboraciones propuestas por los comunistas como en cumplir por sí mismos en el orden social como les recomiendan sus obispos sus propias obligaciones de justicia y de amistad fraternal, y en trabajar por su parte, de este modo, en la creación de un orden nuevo. Y esto puede bastar para que desaparezcan no pocos prejuicios y aun quizá para que cambien notablemente ciertas situaciones psicológicas.

error son de suyo versátiles cuando no han hechado raíces en el ser. Y quizá se aproxima el momento en que los hombres, después de poner toda la esperanza de su corazón en el prestigio de la materia y de haber sufrido una horrible decepción, clamen por la verdad.

En lo que se refiere especialmente a nuestro país, hay que tener en cuenta también la vocación histórica de una nación como Francia. Nadie en ella puede obrar nunca si no es en nombre de la libertad. La verdadera libertad puede entre nosotros despertar los grandes instintos, aún más que las libertades ilusorias que invocan el liberalismo burgués, los partidos de dictadura personal y los de dictadura colectiva —y entiendo por verdadera libertad al mismo tiempo la libertar suprapolítica a que tiende la persona humana y las libertades sociales y políticas que a ese mismo fin exige ésta hasta en la base de la organización colectiva.

Queda, sin embargo, la posibilidad de advenimiento de un régimen totalitario, dictatorial o comunista, que tendría como resultado la anulación legal de toda formación política independiente. Este riesgo es indiscutible. Pero no significa que las formaciones de que hablamos hubieran de ser por ello suprimidas de la existencia efectiva y que no tuvieran alguna probabilidad de filtrarse a través de las mallas de un régimen tiránico, cualquiera que fuese.

Totalitarismos fascistas y totalitarismo comunista

Ahora bien; suponiendo que *no se haga nada* y que no llegue a nacer una política de inspiración cristiana o se muestre débil e impotente, o se tuerza su rumbo, parece difícil evitar que los pueblos que aún no conocen las ventajas de los regímenes totalitarios caigan bajo un régimen de esta clase, fascista o comunista, de formas más o menos violentas, mezcladas o atenuadas.

En virtud de un automatismo reflejo, no humano sino mecánico, el comunismo suscita y fomenta reacciones defensivas de tipo fascista o racista y éstos suscitan y fomentan a su vez las reacciones de defensa comunista, de suerte que estas dos fuerzas multitudinarias crecen simultáneamente una frente a otra; una y otra haciendo del odio una virtud;[12] una y otra, al servicio de la guerra, guerra de na-

[12] "Esta victoria irá precedida... por un odio de clases universal respecto del capital. He aquí por qué el amor cristiano, que se dirige a todos, incluso al enemigo, es el peor adversario del comunismo" (Boukharin, *Pravda*, 30 de marzo de 1934). "Hay una virtud que debe serviros de estimulante, que debe ser la llama de vuestra juventud, y esta virtud se llama el odio" (Prof. Bodrero, a los estudiantes de Padua). "Sí, señores, odiar a sus enemigos y amar intensamente a sus amigos. No odiar o, lo que es peor aún, amar a sus enemigos es una forma de cobardía que ningún principio que tienda a una conquista duradera y seria puede aceptar"

ciones o guerra de clases; una y otra, reclamando para la comunidad temporal el amor mesiánico con que debe ser amado el reino de Dios;[13] una y otra, sometiendo al hombre a un humanismo inhumano, el humanismo ateo de la dictadura del proletariado, el humanismo idolátrico de César o el humanismo zoológico de la sangre y de la raza.[14]

Pero el comunismo se presenta como un sistema erróneo que estimula y deforma a la vez un proceso positivo de la existencia, el proceso histórico de "generación y corrupción", en virtud del cual una nueva civilización (cuya fisonomía moral depende en gran parte de la libertad humana) ha de implantarse fuera del marco —roto— de la civilización burguesa. Por el contrario, las diversas clases de fascismo se han constituido desde su comienzo como un reflejo defensivo contra ese proceso existencial y a la vez contra el comunismo; tienden, pues, en virtud de su principio original, a mantener el desarrollo de la historia dentro del marco de la civilización capitalista, sin perjuicio de dar una intensidad revolucionaria a ciertas reacciones defensivas nacidas de las perturbaciones de ella y de recurrir en una amplia medida al socialismo de Estado. Y no pueden alimentar su dinamismo moral y pasional sino de la retrospección histórica de ciertas formas ideales del pasado (el Imperio romano de los Césares para el fascismo italiano, el mundo mítico de la germanidad primitiva para el nacional-socialismo alemán, el Sacro Imperio para los fascismos de tipo católico).[15]

Ya observamos que el fascismo se presenta en formas muy va-

(Scorza, jefe de los Fascios Juveniles, *Gioventú Fascista*, abril, 1931, en respuesta a un artículo del *Osservatore Romano* donde se decía que "el odio, virtud fascista, no es una virtud cristiana").

[13] Cf. Charles Journet, "L'Église et les Communautés totalitaires", *Nova et Vetera*, octubre-diciembre, 1935.

[14] Sobre esta noción de la raza, que no corresponde en antropología, actualmente, a ninguna realidad anatómico-fisiológica, a ninguna unidad de "sangre", sino sólo a una "unidad psicológica", a una "mentalidad" típica debida a las condiciones históricas y sociales, véase la reciente obra de P. Lester y J. Millot, *Les Races humaines*, París, Armand Collin, 1936.

[15] No mencionamos más que de pasada estas últimas clases de fascismo porque se mantienen al margen de la historia: en efecto, las condiciones históricas limitan su posibilidad a casos excepcionales como el de Portugal; por otra parte, y sobre todo, el espíritu y el dinamismo propios del totalitarismo fascista están en ellas atenuados en mayor o menor grado, lo que les confiere un valor moral más elevado, pero les priva en la misma medida de energía expansiva. La dictadura del señor Salazar, que es, sin duda, la más inteligente de las dictaduras de tipo fascista que hoy existen, cuida mucho de no caer en el espíritu totalitarista de un Mussolini o de un Hitler, pero es también aquella en que el carácter de *construcción de razón* se muestra más acusador; el ejército y los jefes militares han sido hasta ahora el único apoyo efectivo de esta dictadura.

riadas, y sería un error no reconocer estas diferencias que implican a veces oposición formal no sólo de intereses, sino también de espíritu; aun suponiendo uno y otro la supresión de la libertad política y cívica en provecho de una "democracia autoritaria" y de la dictadura de un señor, el fascismo italiano va enlazado a una forma de civilización de mayor elevación política que el nacional-socialismo, cuya fuerza telúrica despierta, en cambio, instintos mucho más ricos de vida elemental y de sensibilidad; hasta su totalitarismo ha tenido que someterse a ciertas mitigaciones.[16] Sin embargo, y a pesar de su diversidad específica, las diferentes clases de fascismo tienen ciertos caracteres genéricos fundamentales que les son comunes, especialmente los que acabamos de indicar.

Mientras el totalitarismo fascista o racista despierta y emplea así fuerzas irracionales poderosas, que le aseguran una gran energía histórica (y que absorben no pocos valores humanos auténticos, como el instinto de comunidad nacional y el amor a la patria), las verdades sociales y políticas que invoca —y son muchas; piénsese en la crítica del individualismo liberal y de la democracia ficticia del siglo XIX, o en la importancia que concede a la tensión creadora, o en el sentido directo y "popular" de la autoridad, o en la noción que pudiera llamarse vitalista de la comunidad del pueblo—, esas verdades, digo, se realizan en él ciertamente en resultados, que pueden ser grandiosos, pero que sólo afectan a fines particulares: reforma del Estado, recuperaciones de independencia y de soberanía, ambiciones imperiales, resurgimiento de las energías nacionales o liberación psíquica de las aspiraciones de un pueblo; en lo que toca a los fenómenos históricos más universales y profundos concernientes a las transformaciones de la civilización humana, no se realizan en él, a pesar del esfuerzo corporatista, sino envueltas en el proceso material de descomposición y de mutación del capitalismo y sin poder dominar este proceso, faltas de un principio creador interno ordenado a una forma sustancial superior; si aparecen como sustentadoras de civilizaciones verdaderamente humanas, es mucho menos en las formas de civilización que hoy las incovan y que por otro lado están deshumanizadas, que en las retrospecciones de que hablábamos hace poco. Para que a la civilización capitalista en decadencia suceda un mundo nuevo superior al comunismo se requiere nada menos que el principio personalista y humanista integral en su más amplia significación, nada menos que las energías de resurrección espiritual y social de que el hombre es capaz, no por la gracia de Dios, sino por un amor que vivifica su libertad de persona y que sitúa el centro de su vida infinitamente por encima del Estado.

[16] Véase, a continuación: "Bases espirituales del principio totalitario".

De todas estas consideraciones se desprende que los regímenes totalitarios fascistas o racistas no pueden apoderarse de lo que hay de más esencial en el movimiento de la historia para impirmirle —cosa imposible, si se niega el principio de la persona y de la libertad—[17] una dirección verdaderamente humana y liberadora. Y siendo esto así, cabe pensar que han de verse obligados, por una parte a orientar su propia evolución interna en un sentido cada vez más próximo de la morfología comunista (que es lo que parecen indicar ciertas tendencias de la extrema izquierda del fascismo italiano); por otra, y a fin de dar a su tensión de defensa el máximo de violencia y de eficacia, a desarrollar un imperialismo étnico o nacional y una política de prestigio que conmoverán hasta en sus cimientos lo que queda de una civilización común europea, y a desorganizar cada vez más profundamente (como se observa en Alemania con trágica claridad) las estructuras internas de civilización más delicadas, y a la vez más fuertes, que constituyen precisamente el obstáculo más sólido para la implantación del comunismo, porque afectan al mundo del alma y de la libertad y están ligadas a los valores morales heredados del cristianismo.[18]

En virtud de este doble proceso los regímenes fascistas o racistas parecen destinados (en el seno de la civilización capitalista y no por disolución o abandono, como las democracias liberales-individualistas, sino por exceso de tensión y rigidez) a conducir las naciones de antigua cultura occidental al grado de madurez propicio para cualquier experiencia comunista o símili-comunista, nacida del propio

[17] Nos referimos a la libertad pura y simple, es decir, a la libertad, suprásocial en sí misma, de la persona humana. Ya sabemos que el fascismo, e igualmente el comunismo, y hasta el nacional-socialismo, alardean de libertad; y hay, en efecto, en esos regímenes *cierta libertad*, más real quizá que la del liberalismo burgués, pero es una libertad *secundum quid;* la libertad, inmanente a la vida social, de las iniciativas surgidas en el seno de los grupos que componen la comunidad temporal o el Estado. No es de esta libertad *secundum quid* de donde proceden las energías de resurrección de que aquí hablamos.

[18] "Italians and Germans politicians and publicists point to democracy as the first step to Bolshevism, and it must be admitted that a democracy like the European, which has been misunderstood and misused, may well deserve this accusation, but the present-day European nationalism is no 'bulwark against Bolshevism'; on the contrary, it is the last step on the way to Bolshevism... The idea of applying Soviet principles to Europe is absurd, but the increasing distress of the European people cause by the application of false national principles will increase the danger of a Communistic revolution to such an extent that the absurdity will become a fact. Events will prove this within a few years in some countries, within decades in others." Ludwig Freund, *The Threat to European Civilisation*, Sheed and Ward, 1935.

totalitarismo fascista o racista, o producida en contra suya [19] —a menos que no las lleven simplemente a la destrucción mutua que dejaría a Europa a merced de las empresas conquistadoras de otros continentes. Pretenden, lo mismo, por lo demás, que el comunismo soviético, traer al mundo formas nuevas de civilización; sería temerario negar que ello sea posible; no hemos de prejuzgar tampoco las evoluciones imprevisibles que pueden producirse bajo la presión de las necesidades de la existencia y de las energías naturales del ser humano. La cuestión para nosotros está en saber si esas nuevas civilizaciones, en que el bien se mezcla al mal, como en toda cosa terrena, merecen alguna vez el nombre de civilizaciones *humanas*, es decir, de civilizaciones que alcanzan al corazón mismo del hombre, no sólo para servirse de él y consumir sus reservas de heroísmo y de exaltación, sino para suscitar en él formaciones estables de virtud y para crear en la conciencia y en la sociedad estructuras vitales y progresivas y no sólo decorativas; y para aspirar a otra cosa que el orgullo y la guerra. Para el filósofo de la historia, y a condición de dar la debida importancia a la duración, el totalitarismo fascista o racista en sus diversos tipos se muestra como una fatalidad histórica que en realidad atrae el comunismo o infortunios históricos de dimensiones equivalentes, porque, aunque reacciona contra aquel con éxitos inmediatos que hieren la imaginación, es incapaz de elevarse por encima de él y de descubrir la *forma* verdaderamente humana que reclama el movimiento de la historia; descubrimiento que no se realizará sino por un esfuerzo del espíritu y de la libertad que supere el determinismo de las fuerzas materiales de la evolución.

Bases espirituales del principio totalitario

Consideraciones análogas pueden aplicarse al orden espiritual. Debe observarse ante todo que el ateísmo declarado no es la única forma de resistencia a las ordenaciones divinas; de "impiedad", en el antiguo sentido de esta palabra; ni la única forma de negación práctica de Dios. Hay un ateísmo que declara que *Dios no existe* y que hace su dios de un ídolo; y hay un ateísmo que, aunque declara que Dios existe, *hace de Dios mismo un ídolo,* porque niega por sus actos, ya que no por sus palabras, la naturaleza y los atributos de Dios y su gloria; invoca a Dios, pero sólo como un genio protector ligado a la gloria de un pueblo o de un Estado *contra* todos los demás o como un demonio de la raza.

[19] Parece, a la inversa, que el totalitarismo comunista, en la medida en que reviste la forma de Estado nacional, tiende a adoptar algunos rasgos del fascismo, mientras, por otra parte, se esfuerza en destacar hasta el máximo todo lo que le contrapone culturalmente al nacional-socialismo.

No hemos de caer aquí en un error cuya gravedad ya hemos señalado antes, confundiendo un principio abstracto con las realidades históricas en que se encarna. Sabemos que en la realidad pueden ir mezcladas con el principio "totalitario", no sólo toda clase de acomodamientos políticos, sino también una buena fe y una buena voluntad humana efectiva, una sincera creencia en el verdadero Dios y un celo mal entendido por la religión. Sabemos que ese principio se realiza bajo modalidades diversas, que atenúan o agravan más o menos su malicia. Pero tiene, no obstante, exigencias propias que es deber del filósofo considerar. Y si bien el poder civil, desde Constantino, ha procurado siempre utilizar y desviar para sus fines propios la misma religión cristiana, entre esos desórdenes y esas desviaciones, por graves que fueran, y el absoluto devorador que se afirma hoy en día y que reivindica al hombre entero para la comunidad temporal o para el Estado, media (no vale engañarse) un abismo.

Es cosa muy notable que precisamente allí donde primeramente ha surgido la expresión de Estado totalitario, en Italia, el principio totalitario ha sido luego quebrantado por la resistencia de la Iglesia católica, con la que las circunstancias históricas le obligaban a transigir. Su reivindicación del hombre entero para el Estado se ha encontrado así forzadamente reducida a las actividades humanas del orden temporal —como si el hombre puediera desdoblarse en forma que tuviera al Estado como alma de su alma en el orden de la vida temporal y otra alma de su alma en el orden de la vida espiritual.[20] Ya sea reducido de un modo forzado (si cabe emplear un término contradictorio con la cosa misma que designa) a un semi-totalitarismo o como totalitarismo puro y simple,[21] el totalitarismo político aspira, en todo caso, a hacer del Estado la realidad absolutamente soberana y el regulador absolutamente soberano de la vida temporal de los hombres y consiguientemente de los actos de conciencia que ella implica —"todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado"—;[22] y pretende informar por sí solo, "alma en el alma", las

[20] De nuevo aparece aquí, bajo una forma moderna, la acción averroísta de que hemos tratado en el capítulo primero de este libro, párrafo 2.

[21] Este es el caso del nacional-socialismo alemán; pero aquí ha de atenderse menos al totalitarismo del Estado que al de la comunidad del pueblo (unidad más biológica que política).

[22] B. Mussolini (*Scritti e Discorsi*, 1926): "Somos (miembros) de un Estado que rige todas las fuerzas que actúan en el seno de la nación. Regimos las fuerzas políticas, regimos las fuerzas morales, regimos las fuerzas económicas, estamos en pleno Estado corporativo fascista." "Afirmo de nuevo y no con menor energía mi fórmula del Discurso de la Scala de Milán: todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado" (*ibid.*, 1927). Véase también el texto antes citado, en nota al cap. IV, párrafo 2; y además: "El estado fascista, la forma más alta y más pode-

energías del alma para la dirección de la vida terrena, única que le importa. En virtud de exigencias lógicas ineluctables, pretenderá, pues, que lo espiritual —por lo menos allí donde se encuentra con lo temporal y participa en la dirección de la "vida civil", en el orden de la civilización— se integre, en la conciencia, con el estado[23] o con el espíritu del pueblo; y los sirva. Considerado el principio totalitario en sí mismo, en cuanto energía histórica que tiene una ley propia, resulta, pues, que envuelve una hostilidad esencial a las ordenaciones cristianas,[24] hostilidad que no pierde eficacia sino en la medida en que el totalitarismo es eficazmente contrariado por la oposición de la religión. Donde no trata de exterminar a ésta, como ocurre en su forma fascista, trata de incorporársela prácticamente apoderándose de las conciencias; les quita la posibilidad de expresar un juicio cristiano libre sobre las cosas del orden temporal o de emprender en este orden una acción cristiana libre, les priva de los medios de defender los valores morales en la vida pública; procura incluso, en cuanto está en su mano, alterar su visión interior del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, medidos con la medida del Estado, no con la de Dios.

El totalitarismo y, por tanto, el anticristianismo que aquí señalamos, sufrieron de hecho en Italia —ya antes lo recordamos— un grave descalabro a consecuencia de la intervención pontificia de 1931, ante cuya energía tuvieron que ceder; como en sí mismos siguen siendo, naturalmente, lo que eran, resulta que la forma de

---

rosa de la personalidad, es una fuerza, pero espiritual. Asume todas las formas de la vida moral e intelectual del hombre. No puede, por tanto, limitarse a la simple función de guardián del orden, como quería el liberalismo, no es un simple mecanismo que limita la esfera de las llamadas libertades individuales. Es forma y norma interior, y disciplina de toda la persona: penetra en la voluntad como en la inteligencia. Su principio, inspiración directora de la personalidad humana reunida en sociedad, desciende hasta las profundidades del ser y hace su nido lo mismo en el corazón del hombre de acción que en el del pensador, en el del artista como en el del sabio: alma en el alma" *(Dottrina)*. "El liberalismo pone el estado al servicio del individuo; el fascismo reafirma el Estado como la verdadera realidad del individuo" *(Dottrina)*. "El Estado, considerado como voluntad ética universal, es el creador del derecho" *(Dotttrina)*. Contenido en la práctica por el contrataque del Pontificado, el dinamismo de estas ideas-fuerzas permanece, sin embargo, en la doctrina fascista. Sería fácil encontrar en los textos nacional-socialistas la afirmación de análogas reivindicaciones totalitarias, aún más vehementes a veces.

[23] Gentile ha expuesto claramente todo esto en el lenguaje propio de su sistema filosófico; el hecho de que ahora esté en desgracia como inspirador oficial no impide que los principios aquí indicados, que son independientes del *actualismo* gentiliano, sigan siendo esenciales en la concepción fascista del Estado.

[24] Cf. Charles Journet, *art. citado.*

Estado actualmente existente en Italia, concretamente considerada, se muestra al filósofo de la historia como un totalitarismo contenido por el catolicismo; estamos en él en presencia de una de esas interpretaciones de dos formas adversas, con sus ventajas y sus peligros, cuya observación es tan instructiva para el historiador y para el filósofo y que la Iglesia católica acepta porque sabe que tiene a Dios y al tiempo consigo. Mientras que actualmente en Alemania el lugar reservado en la vida pública a las obras e instituciones de la Iglesia y al apostolado de la fe se restringe cada vez más y es invadido en todas partes por la persecución, en Italia, por el contrario, sigue siendo muy grande, aunque la ética del Estado, con sus virtudes paganas, ejerza su presión contra ella y no haga otras concesiones a la religión que aquellas a que está estrictamente obligada.[25]

Dedúcese de este análisis que allí donde las fuerzas realigiosas, y ante todo la Iglesia católica, no logren contener las formas del totalitarismo que pretender *proteger* a Dios, la impiedad de ese totalitarismo se desarrollará como una fuerza disolvente que prepare, aun a su pesar, una reacción ofensiva del anticristianismo y del ateísmo manifiestos.

Del martirio como solución

Si, a falta de iniciativas temporales cristianas, las cosas hubieran de suceder conforme a las posibilidades indicadas en las reflexiones que anteceden, la cuestión que planteábamos hace poco: *what should A do?*, podría encontrarse notablemente simplificada. Sea en un régimen totalitario fascista o totalitario comunista, por más que *A* se avenga a entrar en el juego y a colaborar con unas formas de civilización más bien malas que buenas, para fomentar en ellas el bien, si pretende ser cristiano en su propia existencia y sobre todo en la existencia temporal, pronto aprenderá a sufrir más que a obrar.

Es evidente que, mientras las iniciativas temporales cristianas y las nuevas formaciones que el mundo necesita no surjan, cada cual puede y debe trabajar individualmente para *prepararlas* y aun en cierta medida para *suplirlas* por su acción privada.[26] He aquí, claro está, la misión que en todo caso hay que cumplir.

[25] Los Balillas han tenido que ceder el domingo a la religión y a la familia.

[26] "Creemos que respecto del bien común temporal se descuida demasiado, ordinariamente, la eficacia de las energías que proceden de la vida de la persona y de los deberes que le corresponden. Hace falta mucha vigilancia y mucha atención crítica para resistir a todas las solicitaciones del odio o la injusticia, para conservar el espíritu libre de una época en que las mentiras convencionales hacen presión por todas partes, en que la prensa que defiende el orden establecido rivaliza en excitaciones con la prensa revolucionaria, en que se ha hecho de la mentira el arma política

Pero mientras en el orden propiamente político, y no privado, falte al mundo una acción temporal cristiana, faltará algo al organismo de las actividades cristianas consideradas en conjunto. El mundo se encargará de buen grado de conceder la *dispensa* así hecha precisa. Para hombres que viven en el mundo y que se encuentran apartados, por omisiones de que no son responsables, del combate "político", que es la forma de actividad más propia del mundo, el martirio (invisible o visible, administrado por el mundo) dispensa de ese combate: sobre lo que está muerto para el tiempo, el tiempo pierde sus derechos.

¿Quién sabe si, por un hábito prolongado de ser víctimas, los cristianos no cuentan inconscientemente con esta solución? El martirio es una solución, pero una solución hiperbólica (y para todos aquellos que con sus omisiones y su embotamiento preparan el martirio *de los demás*, una solución perezosa). Un santo Tomás Moro hubiera considerado, asimismo, presuntuoso afrontar la gloria de ser decapitado por Dios antes de haber agotado los demás medios de terminar honrosamente su vida. El martidio no suprime, sino que atrae y fecunda, las soluciones adecuadas a la naturaleza. Algún día habrán de ser halladas.

Contemplando la hipótesis de que "no se hiciera nada", hemos puesto de intento las cosas en lo peor. En realidad, confiamos en que algo se hace y se hará; y por iniciativas cristianas. Las fuerzas temporales cristianas que el mundo requiere están en la fase de preparación, de preparación remota; es imposible que algún día no broten en el mundo.

¿Se halla el cristiano preso en una tragedia?

Si el mundo purifica a los cristianos derramando su sangre, la sangre de los cristianos purificará también, al mismo tiempo, al mundo.[27] De esta doble purificación es de donde nacerá quizá la nueva cristiandad que ha de venir.

---

por excelencia, como si en este terreno la calumnia no fuera más que un pecado venial; hace falta mucha vigilancia para ofrecer en la propia alma un refugio a las verdades menospreciadas por los hombres, y para practicar, al juzgar los sucesos y los actores del drama temporal, la *verdad* que el Evangelio exige de nosotros.

"Y esta vigilancia interior se traduce al exterior por palabras y por actos. Y de este modo cada alma vigilante produce a su alrededor un influjo eficaz de verdad y de paz. Tenemos por cierto que si tales focos de influencia abundaran en el mundo, muchas cosas cambiarían en la misma vida política de los pueblos, muchos males vendrían a ser imposibles, muchas dificultades, en apariencia insolubles, hallarían remedios imprevistos." (*Manifeste pour le Bien Commun*, París, marzo, 1934.)

[27] "Aun en el caso de que el esfuerzo profano cristiano no lograse

Entretanto, mientras crecen en el mundo las diversas y opuestas clases de totalitarismo, ¿cómo no ha de despertarse en el cristiano el sentimiento de una peripecia trágica?

El cristiano ve en el comunismo —para no referirnos a las demás especies de totalitarismo que son, como hemos indicado, formas de reacción, ante todo, y que además envuelven también un error fundamental— errores que hieren cruelmente su inteligencia y su corazón, llevados a un punto de violencia extrema: la voluntad de construir un mundo sin Dios, y de extraer de la vida una ética individual, familiar y social igualmente sin Dios, la negación radical de los valores contemplativos y la afirmación de la fecundidad del odio, la evicción de la sabiduría sacrificada a la idolatría de la ciencia, la pretensión de socializar al hombre por entero, un olvido ficticio del alma y de su destino, la negativa a reconocer en la vida reserva alguna sagrada y a concebir que pueda coexistir con la comunidad temporal la autoridad educativa sobre el ser humano de un cuerpo social supratemporal como la Iglesia. Ve la religión aborrecida; la propaganda antirreligiosa, obstinadamente proseguida o modificada tan sólo en sus métodos, a pesar de los ofrecimientos de colaboración hechos a los creyentes. Ve a una multitud de hombres, formados a la imagen de Dios, prestarse como plomo derretido a recibir la marca de la ortodoxia "materialista" y del conformismo ateo y obedecer a otros hombres con una sumisión jubilosa que no es lícita sino respecto de Dios.

Pero sabe también que hay errores extremos que revelan en quien los profesa más generosidad que la tibieza y que muchos no profesan esos errores más que por una ignorancia inveterada y un engaño terrible sobre la identidad de lo que es objeto de su odio: encuentra en muchos jóvenes comunistas un hambre y una sed de justicia que ignora su propio nombre; y ama a estas almas ardientes. En el horror de las destrucciones que amenazan al mundo reconoce la huella de las omisiones de generaciones de cristianos, de sus propias omisiones; sabe que el comunismo se apoya en un movimiento histórico de emancipación de la fuerza-trabajo humana que es a la vez inevitable y normal en sí mismo, en exigencias de justicia que son como "el alma indignada de la naturaleza" y en verdades de origen cristiano que se han corrompido a fuerza de esperar; y que, hasta

revonar la estructura visible del mundo, todavía quedaría al cristianismo otra misión temporal, hemos escrito en otro ensayo: la de infundir desde dentro, y como en secreto cierta savia al mundo. Naturalmente, hay que suponer también que esta savia cristiana será algo sangrienta." (*Rég. temp.*, p. 134.) ¿Hará falta señalar el uso calumnioso que de este texto han hecho algunos, que han supuesto que se trataba de la sangre de los *adversarios* del cristianismo?

cuando la obliga a gritar contra Dios, es la voz de los pobres y de los desheredados la que hace llegar a nuestros oídos; sabe que los pobres no han obtenido justicia —no digo de los santos, sino de la masa de los hombres considerados socialmente, lo mismo cristianos que no cristianos— más que cuando la han exigido por la fuerza. Nada de esto aminora ni un punto la gravedad de los errores y los peligros del comunismo. Todo esto demuestra que lleva en sí la marca sobrenatural de las grandes apariciones de la espada de Dios en la historia, y que para poder superarlo hay que empezar por vencerse a sí mismo.

El cristiano no está encerrado aquí en una tragedia sin salida. En el orden espiritual, los santos le han enseñado que la solución es un amor más fuerte que el infierno. En el orden temporal creemos que hay también una solución; no puede hallarse sino yendo adelante, aceptando los riesgos de la libertad creadora, consintiendo en esta especie de inversión de los valores que hará que en todos los órdenes prevalezca la realidad sobre la palabra, lo íntimo y substancial sobre lo exterior y aparente, instaurando una política intrínseca y existencialmente cristiana, en el más amplio sentido de esta palabra, trabajando desde ahora, por lejano que sea el porvenir en que haya de realizarse, en la preparación de una nueva cristiandad, cuyo carácter distintivo se expresa a nuestro juicio por la noción de humanismo integral.

La marcha del mundo

¿O es que los cristianos de ahora creen que el cristianismo no puede ser vivido más que en el papel, que sus energías se han agotado de tal suerte que no sirven ya de nada en la tierra, que no nos queda otra cosa sino tratar de agradar a aquellos diablos que nos parezcan un poco menos malos que los demás para obtener de ellos el favor de una protección y que no cabe esperar nada de una resurrección de las fuerzas del alma? ¿Están decididos a no comprender en qué edad han entrado, a rehusar su piedad a los sufrimientos sobrehumanos que desgarran al ser humano abandonado a sí mismo? En este caso, ¡salud, peste y hambre! Sois más puras que nosotros.

En realidad, no hay por qué asombrarse de que frente a un estado de la historia en que los conflictos internos de lo social, para ser dominados, tendrían que ser comprendidos y penetrados *en espíritu,* cierto mundo de nombre cristiano reaccione hoy antes mal que bien; no hay por qué asombrarse de que en su comportamiento tenga una parte muy pequeña lo espiritual, quiero decir la intuición y la libertad, y una parte muy grande lo social, quiero decir los reflejos y mimetismos de grupo o de clases coloreados de espiritualidad por

la conciencia tranquila. Son las leyes estadísticas de la naturaleza humana las que juegan en ello. Pero no hay que asombrarse tampoco de que las civilizaciones cristianas perezcan como las demás, y por el mismo abandono, a las fatalidades de la materia.[28] Ya vendrán nuevos nacimientos. Es también una ley estadística que los descubrimientos difíciles, de que más necesita la historia para su crecimiento, rara vez se producen sin el auxilio de las energías del error y la calamidad.

Las purificaciones que hubieran podido salvarlo todo se producen entonces cuando todo ha sido destruido y comienza a retoñar. Así marcha el mundo. Los mismos que han ayudado a los santos a santificarse quemándolos a fuego lento, sacan provecho de sus méritos y nutren de la gloria de los crucificados —después que han sido canonizados— los lugares comunes de su elocuencia y la prosperidad de sus empresas; y no dejarán de preparar nuevos santos para nuevos dolores y nuevas canonizaciones. Los mundos que han nacido en el heroísmo se extinguen en la fatiga para que vengan a su vez nuevos heroísmos y nuevos sufrimientos que hagan alzarse a otros mundos. Así crece la historia humana —puesto que no se trata de un proceso de repetición, sino de expansión y progreso—; crece como una esfera en expansión, que va aproximándose al mismo tiempo a su doble consumación —en lo absoluto de aquí abajo, donde el hombre es dios sin Dios y en lo absoluto de arriba, donde el hombre es dios en Dios.

[28] En su *Outline of History*, M. Arnold Toynbee cuenta, aparte de las sociedades primitivas, hasta veintisiete civilizaciones distintas en los tiempos histórcos, de las cuales cinco han sobrevivido hasta hoy.

ANÈXO

ESTRUCTURA DE LA ACCIÓN

I

En un reciente número de *Sept*, Étienne Gilson mostró perfectamente los tres planos distintos en que se distribuyen las actividades del cristianismo. Querríamos insistir sobre esta cuestión, a causa de su gran importancia práctica.

El plano de lo espiritual y el de lo temporal

En un primer plano de actividad, el de lo espiritual en el más típico sentido de la palabra, actuamos como miembros del cuerpo místico de Cristo. Sea en el orden de la vida litúrgica y sacramental, del trabajo de las virtudes o de la contemplación, del apostolado o de las obras de misericordia, nuestra actividad apunta, como objeto determinante, a la vida eterna, a Dios y a las cosas de Dios, a la obra redentora de Cristo en nosotros y en los otros. Este es el plano propio de la Iglesia.

En un segundo plano de actividad, el de lo temporal, actuamos como miembros de la Ciudad terrenal, comprometidos en los asuntos de la vida terrestre de la humanidad. Sea de orden intelectual o moral, científico y artístico o social y político, nuestra actividad, aun estando —si es recta— referida a Dios como fin último, pone su mira, como objeto determinante, en los bienes que no son la vida eterna, sino que se relacionan de manera general con las cosas del tiempo, con la obra de la civilización o de la cultura. Éste es el plano del mundo . . .

. . . son claramente distintos . . .

Ambos planos de actividad son claramente distintos, como las cosas que son del César y las cosas que son de Dios. Claro es que el

orden de la Redención, o de lo espiritual, o de las cosas que son de Dios, debe vivificar, hasta sus más íntimas profundidades, el orden de la civilización terrenal, o de lo temporal, o de las cosas que son del César; pero ambos órdenes permanecen netamente distintos.

...sin estar separados

Son distintos, no separados. Hacer abstracción del cristianismo, poner aparte a Dios y a Cristo cuando se trabaja en las cosas del mundo, escindirse uno mismo en dos mitades: la una cristiana, para las cosas de la vida eterna; la otra pagana, para las cosas del tiempo, o cristiana rebajada, cristiana vergonzante o neutra, es decir, infinitamente débil, o idólatra de la nación o de la raza o del Estado, o de la prosperidad burguesa o de la revolución antiburguesa, o de la ciencia o del arte erigidos en fin último: tal desdoblamiento es demasiado frecuente en la práctica; hasta puede servir para caracterizar cierta época de civilización cuyos comienzos se ilustraron con la filosofía política de Maquiavelo, con la reforma protestante (considerada en sus efectos culturales) y con el separatismo cartesiano. Pero en cuanto se adquiere conciencia de lo que en realidad representa, en cuanto se transporta la fórmula a la luz de la inteligencia, aparece como un absurdo propiamente mortal.

Hagáis lo que hagáis, dice san Pablo, hacedlo en el nombre de Cristo y en la virtud de Cristo. Si la gracia nos regenera, si hace de cada uno de nosotros un "hombre nuevo", ¿es acaso para que pactemos con el "hombre viejo" que en lo temporal servirá a Mammón con tranquilidad de conciencia, fortificado o exasperado por los consuelos o las decepciones que dispensa una sociedad civil completamente desligada de la ley evangélica, mientras por lo demás, en el cumplimiento de nuestros deberes religiosos, servimos a Dios con la conciencia en paz, consolados por las promesas de la Iglesia y las dulzuras de la religión? En realidad, la justicia evangélica y la vida de Cristo en nosotros quieren todo en nosotros, quieren apoderarse de todo, impregnar todo lo que somos y lo que hacemos, en lo profano como en lo sagrado. La acción es una epifanía del ser. Si la gracia se apodera de nosotros y nos rehace por el fondo del ser, es para que toda nuestra acción la sienta y sea por ella iluminada.

El plano temporal subordinado al plano espiritual

¿Qué quiere decir esto? Se trata de dos planos diferentes, dos objetos diferentes, uno espiritual y otro temporal. Son distintos, pero el uno está subordinado al otro; lo temporal quiere, en sí, vivificarse por lo espiritual; el bien común de la civilización requiere por sí el

referirse al bien común de la vida eterna, que es Dios mismo. En uno y otro plano, sólo ejecutaré bien mi trabajo con la competencia y las armas requeridas por el objeto propuesto; mas, aun allá donde actúe como miembro de otra ciudad que no sea la Iglesia de Cristo, la verdad y la vida cristiana deben penetrar el interior de mi actividad y ser alma vivificante y rectora de todo el material de conocimientos y de medios de realización que yo ponga en acción; tanto si el objeto de mi trabajo (plantar una viña o construir una casa) depende de una técnica independiente en sí de la fe cristiana, como si, por grande que sea la parte de técnica que implique, pertenece al orden ético (ejemplo, las cosas del dominio social y político), dependiendo desde entonces intrínsecamente de principios superiores, que le asignan desde arriba la fe cristiana y la sabiduría cristiana.

Una distinción necesaria . . .

Si me dirijo a los hombres para hablarles y actuar entre ellos, en el primer plano de actividad, el espiritual, aparezco ante ellos *en cuanto cristiano* y, por lo tanto, implico a la Iglesia de Cristo; en el segundo plano, en el temporal, no actúo *en cuanto cristiano,* pero debo actuar *en* cristiano, comprometiéndome a mí mismo, no a la Iglesia, pero comprometiéndome enteramente yo, no amputado o desanimado; comprometiéndome yo que soy cristiano, que estoy en el mundo y trabajo en el mundo sin ser del mundo; que por mi fe, mi bautismo y mi confirmación, por pequeño que sea, tengo vocación de infundir al mundo, allá donde me encuentre, una savia cristiana.

. . . que nos permite juzgar más exactamente el alcance de nuestras acciones

Tengamos la paciencia de detenernos un momento y de fijar nuestra atención en el sentido y el alcance de estas dos locuciones: actuar *en cristiano* y actuar *en cuanto cristiano*. Así ganaremos útiles esclarecimientos.

Comprenderemos el error de ciertos apologistas de la política (de una seudopolítica *separada*) que, temblando por la naturaleza, la razón y la patria, y aun por la santa Iglesia, se imaginan que los cristianos que quieren obrar *en* cristianos en el mundo precipitan a éste súbitamente en los negros peligros de un *sobrenaturalismo* catastrófico y al mismo tiempo se arrogan misión propia de la Iglesia. Tales autores no saben distinguir "obrar *en* cristiano" y "obrar *en cuanto* cristiano" e implican a la Iglesia. Y desde entonces, su lógica se reduce a pedir que cuando el cristiano actúa en el plano temporal no obre en cristiano. Pero, ¿qué hará allí, si no obra en cristiano? Será simple ganado, material humano utilizado por las fuerzas y los intereses del mundo.

Comprenderemos asimismo el error opuesto, de ciertos mal aconsejados apologistas de la religión, dispuestos fácilmente a pensar que la piedad y la defensa de los intereses religiosos bastan y que para saldar nuestros deberes con la ciudad terrenal y el orden temporal es suficiente satisfacer a lo que requiere de nosotros el orden espiritual, falsamente tenido por *separado*. Mas esto no es cierto. Aun a los religiosos que han abandonado el mundo se les pide que abran su corazón a toda la miseria y la angustia del mundo y la acojan en ellos para aplicarle la sangre de Cristo; y así, por un camino enteramente espiritual, se cuidan aún de lo temporal y actúan sobre ello. Y nosotros que estamos en el mundo, debemos no sólo obrar en cristianos y en cuanto cristianos, en cuanto miembros vivos de Cristo, en el plano de lo espiritual; debemos aún obrar como cristianos, como miembros vivos de Cristo, en el plano temporal. Si no lo hacemos, la debilidad o la abstención de las energías cristianas en ese orden darán por resultado el abandono del mundo a otras energías que no trabajan por su bien.

El tercer plano de actividad

Pero este análisis no ha terminado. Hay todavía para el cristiano un tercer plano de actividad que aparece como intermedio entre los otros dos. Pertenece en verdad al mismo orden que el primero y no representa más que un aspecto particular o una función particular de tal orden: no se diferencia del primer plano más que por una distinción "accidental", no referente a la esencia de la actividad desarrollada, sino a sus puntos de aplicación. Este plano intermedio es el mismo de lo espiritual, como inclinado hacia lo temporal y buscando su convergencia; es el plano de lo espiritual considerado en su conexión con lo temporal.

Por lo mismo, en efecto, que el orden espiritual es superior al temporal y está al mismo tiempo ligado vitalmente a éste, existe en lo temporal:

1. Respecto a lo temporal mismo, una zona de verdades conexas a las verdades reveladas, cuyo depósito tiene la Iglesia, que dirigen desde lo alto el pensamiento y la actividad temporales del cristiano; así como las Encíclicas de León XIII y de Pío XI [1] han elaborado los principios de una sapiencia cristiana política, social económica, que no desciende hasta las determinaciones particulares de lo concreto, pero es como un firmamento teológico para las doctrinas y las acti-

[1] A esos documentos pontificales se han agregado, después de escrita esta obra, las encíclicas y los mensajes en que Su Santidad Pío XII ha iluminado con viva luz los grandes problemas humanos de nuestro tiempo (1946).

vidades más particulares empeñadas en las contingencias de lo temporal;

2. Respecto al orden espiritual, una zona de cuestiones que por sí mismas (las cuestiones "mixtas", tocantes por ejemplo al matrimonio, a la educación, etcétera), o en virtud de circunstancias de hecho incluyen una relación con ese orden: aun refiriéndose a la ciudad terrenal, se refieren también, directa o indirectamente, al bien de las almas y a la vida eterna; el cristiano, como miembro del cuerpo místico, tiene que considerarlas primero y ante todo, no según su interés para el orden temporal y el bien de la ciudad terrenal (que también sufre detrimento en sí mismo si los bienes superiores son atacados), sino según interesen a los bienes supratemporales de la persona humana y al bien común de la Iglesia de Cristo.

He aquí, pues, un plano de actividad en el cual el cristiano tiene aún por objeto la vida eterna y el orden de las cosas divinas, sea pidiendo la salvaguardia de bienes propios de lo espiritual en el orden temporal, sea dando desde arriba las reglas supremas de que depende el bien del propio orden temporal. Es el plano de lo *espiritual* que podríamos decir *convergente con lo temporal.*

En este tercer plano, el cristiano actúa en cuanto cristiano y, por ello, implica a la Iglesia

En este tercer plano, como en el primero, obra el cristiano apareciendo ante los hombres en cuanto cristiano e implicando por ello a la Iglesia. Esto esclarece por qué la Iglesia insiste tanto en la independencia que nuestra acción debe guardar en tales casos respecto a las actividades temporales que se despliegan en el segundo plano y en las cuales debemos participar nosotros mismos (no ya *en cuanto* cristianos, sino *en* cristianos).

En este último plano, como en el primero, los seglares son llamados por la *acción católica* a colaborar en el apostolado de la Iglesia docente. En este tercer plano se ejerce una acción cívica católica (en el sentido estricto de la expresión) cuando se interviene en las cosas políticas para defender allí los intereses religiosos y en la medida estricta exigida por tal defensa; lo que ciertamente no es igual que trabajar en una obra propiamente política, dirigida por una determinada concepción del bien común temporal que hay que procurar. Para "hacer" convenientemente "política" hay que saber discernir las realidades políticas, tener una idea concreta de los medios de asegurar el bien común de la ciudad terrenal. Para defender los intereses religiosos implicados en lo temporal, basta saber discernir tales intereses religiosos.

Lugar de la acción católica

Toda la labor de la acción católica se realiza en el primero y en el tercer plano. Si, por la enseñanza que dispensa y la formación que procura, *prepara* a los seglares a actuar *en cristianos,* a participar en las luchas de lo temporal y a hacerlo como cristianos, a asumir *en* cristianos el trabajo social y político para el cual se juzgan llamados, se guarda bien, con el mayor cuidado, de proyectar por sí la más mínima sombra en el segundo plano. Y no sólo porque la Iglesia no quiere hallarse enfeudada a las cosas temporales; sino también porque, respecto al trabajo propio del segundo plano, frente a una obra que debe descender hasta las últimas realizaciones contingentes requeridas por el servicio del bien común temporal, encuentra pronto sus límites la competencia de una actividad de orden enteramente espiritual.

Sin duda, son bastante áridas todas estas precisiones, mas son elementales y no pueden sin daño ser desconocidas. Por ello había que insistir ante todo. En un próximo artículo trataremos de mostrar algunas aplicaciones importantes de los principios así establecidos, especialmente en lo referente al problema de la prensa católica.

II

Los tres planos de actividad del cristiano

Como hemos tratado de explicar en nuestro precedente artículo, la actividad del católico se distribuye en tres planos: el de lo espiritual, el de lo temporal y el (intermedio) de lo espiritual en conexión con lo temporal. En el plano temporal, obra como miembro de la ciudad terrena y debe hacerlo en católico. En el plano de lo espiritual (espiritual puro o espiritual convergente con lo temporal), obra como miembro de la Iglesia de Cristo e implica a la Iglesia al presentarse ante sus hermanos *en cuanto católico.*

Dos consecuencias derivan inmediatamente de estos principios.

Las tres clases de actividad son necesarias

Primera consecuencia: Las tres clases de actividad así *situadas* y definidas son necesarias, cada una en su plano. No pueden suplirse unas a otras.

Entiéndase bien, no se imponen a *cada persona individual* más que según la condición de ésta. Particularmente, en el plano de lo temporal, de las actividades sociales y políticas, se concibe que, para éste o el otro, la actividad estrictamente política pueda reducirse a

votar el día de las elecciones conforme a la idea que en conciencia se forme del bien común temporal; se concibe que, para muchos, una actividad de orden simplemente social o cívico o educativo pueda satisfacer a lo requerido de ellos en el orden temporal.

Resulta que ante el *conjunto, colectivamente considerado,* de la población de un país, se requiere normalmente una actividad temporal completa, tanto política como social y cívica de los católicos actuando *en católicos.* Y aun pensamos que, desde este punto de vista, la carencia de formaciones propiamente políticas, de inspiración auténticamente cristiana, pero especificadas por una cierta concepción del bien común temporal, se deja sentir hoy cruelmente en todas partes.

Unión en el terreno de la acción católica

Segunda consecuencia: En el tercer plano, el de lo espiritual convergente con lo temporal, campo de la acción católica y de la acción cívica para defensa de los valores propios de la ciudad de Dios implicados en lo temporal, la *unión* debe ser, evidentemente, la consigna; claro es que sólo la unión de los católicos puede dar fuerza suficiente para establecer entre ellos una red de obras culturales que sean como los esbozos de una cristiandad virtual y para hacer respetar los intereses religiosos por la legislación civil, puesto que se trata meramente de incidencias de lo espiritual en lo temporal y de intereses auténticamente religiosos, tal como son determinados *hic et nunc* por la Santa Sede y por el Episcopado, no por el juicio particular de una personalidad cualquiera o de un partido cualquiera usurpando la misión de hablar en nombre de la Iglesia y creyendo a veces entender mejor que ella sus intereses. No podría disimularse que mientras la educación de las masas católicas no esté más avanzada en este terreno, mientras no aprendan a distinguir mejor lo religioso y lo social-temporal, de los intereses, prejuicios y pasiones de orden sociológico, la unión de los católicos en el plano de lo espiritual conexo con lo temporal y de la acción cívica, por necesaria que sea, planteará problemas delicados.

Diversidad en el plano de lo temporal

No la unión sino la *diversidad* es de rigor en el segundo plano, el de lo temporal. Cuando el objetivo es la vida terrena de los hombres, cuando nos referimos a bienes terrenos, a intereses terrestres, a tal o cual ideal del bien común terrenal y a las vías y medios de realizarlo, es normal romper aquella unanimidad cuya raíz es de orden supratemporal; es normal que en la ciudad se encuentren divididos cristianos, que comulgan en el mismo templo. Sería contrario a la naturaleza de las cosas —y por ello bien peligroso— reclamar en

este plano una unión de los católicos que *en él* sólo podría ser artificial y obtenida por materialización política de las energías religiosas (lo que se ha visto demasiado frecuentemente en "partidos católicos" como el *Centrum* alemán) o por debilitamiento de las energías sociales y políticas del cristiano, vale decir, por una especie de huida a los principios generales.

El problema de la prensa católica

Insistir a tiempo y a destiempo sobre distinciones de especie que la vida práctica tiene siempre tendencia a embrollar, es oficio del filósofo. Pero con ello mismo se hace útil, por su parte, en el orden propio de la vida práctica y de la acción. Pues tales distinciones y especificaciones no se olvidan o desconocen impunemente. Las que acabamos de indicar se han hecho tanto más necesarias y exigen tanto más rigurosamente ser respetadas, cuanto más complejas y más diferenciadas se han hecho las condiciones de existencia del cristiano en la ciudad. Hallamos un ejemplo notable, particularmente, en el problema de la prensa católica.

Es un hecho, no peculiar de Francia, que la prensa católica actualmente existente suscita no pocas quejas y cuanto más indispensable aparece su existencia, tanto más considerables son las dificultades que encuentra para cumplir su tarea. Por extraña paradoja, comprobamos, por una parte, la insistencia de las más altas autoridades de la Iglesia en señalar la importancia de las obras de prensa; por otra parte, la escasa eficiencia —al menos en el orden de la cultura y de las actividades profanas— de lo que (con la mejor voluntad del mundo y con todas las capacidades profesionales requeridas) parece posible realizar en este campo.

¿Por qué es esto así? Ante todo, porque han sido desdeñadas ciertas leyes elementales que condicionan la verdad de nuestra acción; el tipo de acción adecuado al segundo plano (puramente temporal) y el tipo de acción propio del tercer plano (espiritual conexo con lo temporal) han sido casi constantemente embrollados en la práctica. Un periódico de denominación católica se mantiene en el plano espiritual por lo mismo que se da por *específicamente católico* y se dirige a los católicos como tales. Por ser periódico y por serle indispensable el contacto con la actualidad, si no adopta ciertas medidas rigurosas, hasta ahora demasiado menospreciadas, corre el riesgo de ser arrastrado al plano temporal y de juzgar sobre *el acaecimiento temporal como tal.*

De ahí dos inconvenientes mayores, entre los cuales hemos de optar y que frecuentemente van juntos: 1º) o bien se van a comprometer el catolicismo y la Iglesia en las querellas políticas y sociales, haciendo que se confunda la religión con tal o cual proyección

sociológica de ésta, ligándola a tal o cual interés de partido o de clase, como cuando se ha vinculado, en un momento dado, el catolicismo francés a una determinada posición respecto al asunto Dreyfus; 2º) o bien, para evitar en cierto modo este primer inconveniente, sin renunciar explícitamente a pronunciarse sobre lo temporal como tal, se resiste a comprometerse en el terreno temporal propiamente dicho, esforzándose por quedar en el espiritual. Y entonces, como para ser conducidas eficazmente a su término, las cosas temporales requieren tratamiento en su propio terreno, con las opciones particulares y la competencia y los medios que ellos suponen, inevitablemente se debilita la posición respectiva; y como al mismo tiempo se hace creer al lector que se le provee de todo lo necesario para juzgar tales cosas y dirigir su propia actividad con referencia a ella, se provocan en éste, en momento de crisis, graves y legítimas decepciones.

Hablar como un católico que adopta una posición temporal y hablar en nombre del catolicismo, son dos cosas bien diferentes

Denunciemos, pues, el equívoco contenido en una fórmula como ésta que no es raro encontrar: "Queremos juzgar desde el punto de vista católico todas las cuestiones temporales, políticas o económicas, nacionales o internacionales, artísticas o científicas." Para no ser ilusoria, esta fórmula habría de desdoblarse: pues hay un juicio *del catolicismo* sobre estas cuestiones, pero este juicio versa únicamente sobre ciertos principios muy elevados de los que éstas dependen o sobre ciertos valores espirituales implicados en ellos; y no podría aconsejar si conviene sostener o combatir la política triguera de M. Flandin o la política exterior de M. Laval. Y hay un juicio que *yo, católico,* formo sobre estas cuestiones, sobre las que conviene que adopte un criterio, si me entrego a la acción política, esclareciendo con las luces de mi conciencia católica mis conocimientos y mis pasiones de hombre metido en los negocios del mundo; pero sería intolerable que sobre ello pretendiera yo hablar en nombre del catolicismo o arrastrar a mi camino a los católicos como tales.

Comprendámoslo bien; tal distinción debe hacerse, y no sólo porque la Iglesia no quiera quedar enfeudada ni comprometida en las cosas temporales; sino también porque hay aquí en juego diferenciaciones ligadas a la naturaleza de las cosas, que precisamente explican esa voluntad de la Iglesia. Y porque, en definitiva, la honradez y la integridad de la acción —de la acción espiritual en el plano espiritual, de la acción temporal en el plano temporal— padecen del desconocimiento de aquellas diferenciaciones.

Dos tipos esencialmente diversos de periódicos

¿Hay, pues, que abandonarlo todo? ¿Hay que renunciar aun a la idea de una prensa católica, o pensar que la única prensa católica aceptable sean las Semanas religiosas y los Boletines diocesanos, y aun sólo en su parte oficial?

No pensamos así, pero creemos que es urgente adquirir conciencia del problema y resolverlo distinguiendo dos tipos esencialmente diversos de periódicos: unos específicamente católicos y religiosos, católicos —por consecuencia— *de denominación;* otros específicamente políticos o "culturales", que es preciso, en verdad, desearlos católicos, pero católicos *de inspiración,* no de denominación.

Periódicos específicamente católicos

Los del primer tipo se mantienen sobre el terreno de la acción católica. ¿Cómo concebirlos? En nuestra opinión, deberían comprender dos partes clara y explícitamente distintas: una, llamada de *acción católica,* en la que se expondría la doctrina común de la Iglesia y sólo ella, en sus valores especulativos y además —y principalmente— en sus valores prácticos, referentes a la dirección de la vida humana y las incidencias de lo espiritual en lo temporal; y otra parte llamada de *informaciones,* en la cual, y sólo en la cual, serían abordadas las cuestiones de orden propiamente cultural y temporal. ¿De qué manera? De manera que escape a los inconvenientes antes señalados y manifieste, pues, todo lo posible, en lugar de ocultarla, la diversidad de posiciones natural en este orden. En esa parte de informaciones, bajo forma de revista de prensa, de *enquetes,* de correspondencia, de "tribuna libre", etcétera, habría de ponerse al lector en presencia de toda la extensión de las posiciones adoptadas por los hombres de nuestra época especialmente por los católicos, en el dominio propiamente temporal, en el de las actividades políticas y sociales, nacionales e internacionales, así como en el de las actividades estéticas y literarias, pictóricas o musicales o científicas, de la hora actual.

Para velar por la objetividad rigurosa de esta parte de *informaciones,* para eliminar estrictamente de ella toda inspiración más o menos tendenciosa, así como para guardarla perfectamente distinta de la parte de *acción católica,* sería precisa —no lo disimulo— una vigilancia en cierto modo heroica. Pero un periodista cristiano es capaz de ella, en verdad.

Y no se diga que un diario así compuesto no encontraría lectores. Estoy persuadido de que gran número de espíritus hoy en día se regocijarían, por el contrario, de hallar un tipo de periódico católico que pudiera, por una parte, darles la formación doctrinal católica de

la cual sienten necesidad, explicarles y comentarles las encíclicas pontificias y los actos pontificios, hacerles conocer las grandes síntesis de la sabiduría cristiana, política y social; y, por otra parte, ofrecerles una información exacta y objetiva sobre todos los aspectos de los problemas temporales de la época, permitiéndoles escapar así a la atmósfera envenenada de mentiras de que son responsables las excitaciones de los partidos.

Periódicos específicamente "temporales" y católicos de inspiración

Los periódicos del segundo tipo se mantienen sobre el terreno temporal, lo cual supone haber tomado posiciones concretas y determinadas acerca de las cuestiones de este orden, haber adoptado una filosofía política y social y también una línea concreta política y social bien caracterizada; no sólo en función de los intereses religiosos o del bien de la Iglesia, sino en función del bien temporal y terrestre de la ciudad y de la civilización.

Por ello mismo, es evidente que no comprometen a la Iglesia —ni siquiera cuando, como es deseable, toman su inspiración, de la manera más explícita y más intrépida, en la sabiduría cristiana— y no dependen de otra iniciativa que la de las personas particulares o los grupos que los han fundado.

Sin duda, mientras su inspiración es verdadera e íntegramente cristiana, dan testimonio del Evangelio y sirven de manera eficaz a la penetración del cristianismo en el mundo y en la vida. Pero el fin propio y directo al que apuntan no es el apostolado, es una obra temporal que cumplir, una verdad temporal que servir, un bien terrenal que asegurar.

Y las observaciones propuestas nos hacen comprender que las posiciones temporales así defendidas son normalmente diversas y aun contrarias. Es normal que los católicos formen en el plano temporal grupos diferentes y aun opuestos unos a otros; lo que se les pide es tan sólo que guarden en la diversidad y en las oposiciones las normas de verdad, de lealtad, de justicia y de caridad a las que deben conformar sus acciones, no sólo frente a quienes comparten su fe, sino frente a todo hombre.

Hay que escoger una u otra fórmula

Este segundo tipo de periódicos, esta prensa formalmente colocada en el plano temporal —y cristiana de inspiración, no de denominación— parece responder a una necesidad vital.

El primer tipo de periódicos, al cual responde una prensa formal y específicamente religiosa, una prensa de acción católica general o especializada, no es menos necesario.

Uno y otro están ya representados en Francia y en el extranjero por gran número de periódicos y de revistas. Lo que he querido plantear aquí es el problema de su diferenciación. Importa mucho, según creo, que ésta se señale cada día más neta y explícita. Estoy persuadido de que los cristianos que acometan la fundación o la dirección de periódicos deberán comenzar por optar entre una y otra fórmula; sería muy perjudicial intentar una fusión o una hibridación de ambas: porque las esencias piden ser respetadas.

(12 de septiembre y 16 de abril de 1935.)

ÍNDICE